AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HUMANISMO

Ernesto Grassi

Vico y el humanismo

Ensayos sobre
Vico, Heidegger y la retórica



ANTHROPOS

VICO Y EL HUMANISMO

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HUMANISMO

Dirigida por Emilio Hidalgo-Serna

5

Ernesto Grassi

VICO Y EL HUMANISMO

Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica

Prólogo de Donald Phillip Verene

Con la colaboración de la
FUNDACIÓN
STUDIA HUMANITATIS



Vico y el humanismo : Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica / Ernesto Grassi ; prólogo de Donald Phillip Verene ; traducción de Jorge Navarro Pérez. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial, 1999
XIII p. 237 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Humanismo ; 5)

Índices
ISBN 84-7658-565-9

1. Humanismo - Filosofía 2. Retórica 3. Vico - Crítica e interpretación 4. Heidegger - Crítica e interpretación I. Verene, D.Ph., pr. II. Navarro Pérez, J., tr. III. Título IV. Colección
165.74:82.085

Traducción del inglés de Jorge Navarro Pérez

Primera edición en Anthropos Editorial: 1999

Edita Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
ISBN: 84-7658-565-9
Depósito legal: B. 39.361-1999
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147, Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

PRÓLOGO

Los ensayos que contiene este volumen fueron escritos y publicados originalmente como obras individuales, de manera que el lector puede leerlos en el orden que mejor se acomode a sus propios intereses. En conjunto, abarcan aproximadamente dos décadas, desde 1969 hasta nuestros días, y son una selección de los ensayos que Ernesto Grassi ha publicado durante este período de tiempo en revistas y volúmenes colectivos de los Estados Unidos, comenzando por la primera publicación en inglés de Grassi: *¿Filosofía crítica o filosofía tópica?* La pieza final de este volumen no se ha publicado con anterioridad en inglés; es un breve conjunto de notas que sugiere la dirección más reciente de la teoría de Grassi sobre el carácter retórico fundamental del lenguaje. Antes del ensayo de 1969, la obra de Grassi se publicó principalmente en alemán y parte en italiano. Sus obras exploran temas de estética, de filosofía de la literatura, de teoría del conocimiento y, especialmente, los estudios sobre el Renacimiento. Además, Grassi dirigió las colecciones de la editorial alemana Rowohlt «Enciclopedia alemana» y «Clásicos». Dos obras suyas especialmente interesantes para los temas de este volumen, pero que aún no han sido traducidas al inglés, son *Macht des Bildes* (1970) y *Die Macht der Phantasie* (1979). Estas dos obras tratan cuestiones filosóficas a partir de materiales

específicamente literarios e históricos con el objetivo de poner de manifiesto la función e importancia de la imagen, de la metáfora y de la imaginación en el conocimiento humano.

Los estudiosos de la obra de Vico, los estudiosos de la retórica y los heideggerianos que han intentado comprender más que los análisis ortodoxos de Heidegger ya conocerán algunos de los ensayos que reeditamos en este volumen. Pero tal vez no los conozcan todos ni tengan una idea de la manera en que Grassi ha combinado y recombinado sus temas principales durante los últimos veinte años al desarrollarlos. El propósito de este volumen es, simplemente, brindar al lector la oportunidad de seguir las ideas de Grassi sobre las interconexiones entre Vico, la retórica (en tanto que forma del conocimiento filosófico) y Heidegger. Es un notable conjunto de ideas, no fácil de captar a partir de los diversísimos lugares y tiempos en que se publicaron estos ensayos.

Los escritos americanos de Grassi tienen algo especial. Se desarrollan como frutos de su larga carrera y de sus numerosos libros, pero llegan en la última parte de su carrera, en la que Grassi habla de una manera concisa y directa a una audiencia nueva sobre las cuestiones filosóficas que más le preocupan. Grassi conecta en sus publicaciones americanas los dos aspectos principales de su carrera: sus largos años de estudio original de los textos de la tradición del humanismo italiano y sus años de joven asistente de Heidegger en Friburgo y su estudio de las obras de Heidegger. A partir de su estudio del pensamiento renacentista, Grassi ha mostrado (contra la opinión dominante) que la concepción humanista de la palabra poética y retórica y de la metáfora contiene una posición genuinamente filosófica y no es simplemente «literaria» por su alcance e intención. Grassi piensa que esto tiene algo que ver con la teoría de la poesía, del lenguaje y del ser de Heidegger, pese a que éste malentendió el humanismo. Partiendo de Vico, entendido como el último pensador de la gran tradición humanista italiana, y de los análisis ya mencionados, Grassi ha propuesto una nueva conexión entre la retórica y la filosofía que muestra que el razonamiento filosófico requiere la formulación retórica de la palabra como punto de partida de sus razonamientos.

Esta teoría sobre la conexión entre retórica y filosofía está presentada con la mayor pureza en el artículo de 1976 «Rheto-

ric and Philosophy», que condujo al primer libro de Grassi en inglés (muy leído ahora): *Rhetoric as Philosophy*, que publicó en 1980 la Penn State Press. Esta obrita se ha convertido en una especie de clásico en la literatura sobre la retórica. A este libro le han seguido varios más (igualmente breves): *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism* (1983) y *Folly and Insanity in Renaissance Literature* (con Maristella Lorch) (1986), que han sido publicados por el Center for Medieval and Early Renaissance Studies de la State University of New York en Binghamton.[1] Los ensayos que reeditamos en este volumen son a menudo los puntos de descubrimiento, y por esta razón dan la formulación más rica y concisa de temas que están más desarrollados en esos libros.

Grassi da algunos detalles autobiográficos entretejidos con sus escritos americanos, pero puede ser útil que el lector tenga presentes algunos hechos de su carrera. Nacido en 1902 en Milán y educado en Italia y Alemania, Grassi fue durante diez años asistente de Heidegger en Friburgo (estuvo presente, por ejemplo, en el tristemente célebre discurso de rectorado de 1933), pero se separó de Heidegger antes de la Segunda Guerra Mundial. Al acabar la guerra, Grassi dirigió en Suiza con su amigo judío W. Szilasi la serie *Tradición y tarea*, que había comenzado en Alemania pero había sido prohibida por el régimen nazi. Grassi fue a continuación catedrático y director del Centro Italiano de Estudios Humanísticos y Filosóficos de la Universidad de Munich.[2] Durante su larga carrera, Grassi ha sido uno de los pensadores europeos verdaderamente originales, uniendo a su conocimiento de los textos clásicos y renacentistas su profunda sensibilidad para las cuestiones filosóficas sistemáticas y especulativas de una manera que, a menudo, recuerda al método filológico-filosófico de pensamiento que Vico propugna tan decididamente.

¿Cuáles son los temas recurrentes de estos ensayos? Los ensayos hablan por sí mismos, así que no tiene mucho sentido que los resumamos aquí. Están escritos con claridad, y el lector

1. En español ya se han publicado dos libros de Grassi: *Humanismo y marxismo. Crítica de la independencia de la ciencia* (trad. M. Albella), Madrid, Gredos, 1977, y *La filosofía del humanismo: Preeminencia de la palabra* (trad. M. Canet), Barcelona, Anthropos, 1993. (*N. del T.*)

2. Grassi falleció en Munich a finales de 1991. (*N. del T.*)

puede encontrar rápidamente sus puntos principales. Pero, ¿qué tienen Vico, la retórica y Heidegger en común?

1) *Vico*. Lo que más le interesa a Grassi de la filosofía de Vico es la concepción de la fantasía como poder o facultad primordial del pensamiento humano, la tesis de que la mentalidad humana tiene su origen en el poder de dar forma a la experiencia en términos de «universales fantásticos» y de que este poder de la fantasía es necesario para (y en cierto modo presupuesto por) nuestra capacidad de organizar el mundo de una manera racional. En opinión de Grassi, en el núcleo de esto se encuentra la concepción viquiana del ingenio como capacidad de la mente para originar conexiones que están expresadas ante todo en la metáfora. Así pues, la metáfora no es una forma de embellecer las relaciones entre las cosas de un mundo que ya conocemos empírica y racionalmente. Es a través de nuestro poder de la metáfora, de nuestra facultad del ingenio, como podemos establecer las conexiones originales y primordiales que dan a la mente sus imágenes básicas o «lugares», desde las cuales podemos pensar de manera racionalista a través del orden del mundo.

A Grassi también le atrae, por ejemplo en el primer ensayo de este volumen, la preferencia de Vico por la filosofía «tópica» sobre la «crítica». Vico, que era profesor de retórica, piensa en contra de Descartes que para crear argumentos significativos o un método de razonamiento hace falta el antiguo arte de la tópica. El arte de la tópica que formuló Aristóteles y sobre el que reflexionaron muchos autores del Renacimiento y de la modernidad temprana (Bacon, por ejemplo) es el arte de encontrar los puntos de partida para los argumentos. El análisis o los argumentos críticos que pretenden evaluar y ponderar la evidencia o validez de los razonamientos no pueden explicar cómo sus temas han llegado a ocupar la primera línea. Sin un análisis tópico, la crítica ignora sus propios puntos de partida. Hay un paralelo entre la interpretación que Grassi hace de la concepción viquiana del ingenio y de la metáfora en tanto que conexiones formadoras originales de la experiencia y el arte renacentista de la tópica, que busca los lugares comunes fundamentales del pensamiento desde los que se puede elaborar un discurso verdadero sobre la mente humana.

2) *Retórica*. No es difícil dar el paso desde estas teorías de Vico (que Grassi conecta con textos griegos, romanos e italianos) a la reforma de la relación entre filosofía y retórica que Grassi propone. La tesis moderna tradicional, que se deriva tanto del empirismo de Locke como del racionalismo de Descartes, es que la retórica es un arte de hablar que juega con las emociones o que, como mucho, puede servir para hacer atractivas las verdades establecidas por el raciocinio, las ideas producidas por el sentido común a partir de los sentidos, o mediante un método de razonamiento correcto basado en el pensamiento matemático. Grassi le da la vuelta a esta relación entre la razón filosófica y la retórica, con lo cual la retórica ocupa el primer lugar. Grassi vincula la retórica no con el lenguaje que embellece verdades ya producidas por el argumento racional, sino con el lenguaje que origina los *archai* en que se basa el razonamiento. Ese lenguaje, al igual que la palabra poética o que la metáfora, al igual que el *mythos*, irrumpe desde el tiempo exterior y establece puntos iniciales para el pensamiento. La lógica no puede proporcionarse sus propios puntos de partida ni «encontrar» un nuevo punto de comienzo fuera de su sistema. Grassi identifica este poder tópico y metafórico de la mente para expresar tales comienzos con el que la retórica tiene sobre la lógica. Si la filosofía acomete el estudio de este sentido originador del lenguaje (tal como hace la filosofía de Vico), la filosofía incluye la retórica como un momento esencial en el acto del conocimiento humano en vez de considerar a la retórica el estudio de una forma de hablar externa a la verdad o de un lenguaje de emociones incapaz de ser parte del conocimiento verdadero. Ésta es una manera de explicar lo que está haciendo Grassi cuando sostiene que la retórica es filosofía.

3) *Heidegger*. Grassi también encuentra en Heidegger esta concepción del lenguaje como originador, un discurso sobre el fundamento y la importancia de la palabra poética para la filosofía. En sus últimos años, cuando Grassi ha empezado a escribir sobre Heidegger y el humanismo, ha intentado mostrar cómo Heidegger malentendió la tradición humanista y la relevancia filosófica de esta tradición. Ciertamente, las objeciones de Heidegger son correctas para una versión muy convencional del humanismo, y por tanto tienen validez en sus propios térmi-

nos, pero Heidegger no tomó en consideración la revisión que Grassi ha hecho de la interpretación de los textos renacentistas durante tantos años y que ahora pone en relación con las intenciones de la filosofía de Heidegger. Heidegger nunca menciona la *Ciencia nueva* de Vico y no hay razón para pensar que ésta ejerciera algún tipo de influencia sobre su pensamiento. Pero hay ciertos puntos de contacto; uno muy importante es la concepción viquiana de los claros que héroes como Hércules hicieron en el gran bosque que cubría la tierra, lo cual produce «luz» (*luce*) y da lugar al desarrollo de la sociedad humana y de la sabiduría. Grassi ve paralelos entre la *luce* de Vico y la *Lichtung* de Heidegger, que es la luminosidad que emerge en los *Holzwege*, en los senderos que se adentran en el bosque y de repente acaban en un *cul-de-sac* o claro, como una apertura del ser dentro del orden de lo ente. En la literatura sobre Vico están empezando a surgir observaciones sobre las conexiones entre el pensamiento de Vico y el de Heidegger y, por el momento, Grassi es la única persona que ha investigado en profundidad estas posibilidades. Ya que hoy en día la principal audiencia de la filosofía de Heidegger se encuentra en América, es posible que en el futuro las ideas de Grassi tengan un efecto tanto sobre los estudios heideggerianos como sobre los estudios viquianos.

Yo conocí a Ernesto Grassi en 1976 durante el congreso sobre Vico y el pensamiento contemporáneo que organizó en Nueva York el Institute for Vico Studies. Nuestro encuentro estuvo precedido por una serie de cartas sobre la naturaleza e importancia de los «universales fantásticos» de Vico como clave de la *Ciencia nueva*. Grassi presentó en este congreso el ensayo sobre «La prioridad del sentido común y de la fantasía: la relevancia filosófica de Vico hoy», recogido en este volumen. También había preparado ensayos sobre Vico para un volumen colectivo sobre Vico que Giorgio Tagliacozzo y Hayden White publicaron en 1969 y para un volumen que Tagliacozzo y yo mismo publicamos en 1976; estos ensayos son los dos primeros de este volumen. Con anterioridad a ellos, yo había leído algunos trabajos de Grassi en alemán, especialmente su libro sobre *Marxismus und Humanismus* (1973). Nuestro encuentro condujo a una amistad que ya dura más de una década y que siempre ha tenido la forma de un *Ideenaustausch* en el que estoy seguro de haber sido el mayor beneficiado. Hemos llevado a cabo este

intercambio leyendo los manuscritos del otro y conversando en varios lugares y tiempos durante este período: en los Estados Unidos y en Alemania, en los *Zürcher Gespräche* en Suiza y en Italia, incluyendo horas memorables en la terraza de la villa de Grassi en Ischia. No puedo dejar que se imprima esta colección de artículos sin este agradecimiento personal.

La mayoría de los ensayos que contiene este volumen se publicaron en volúmenes ideados por Giorgio Tagliacozzo y el Institute for Vico Studies (Nueva York y Atlanta), publicados por Johns Hopkins University Press, por Humanities Press y en números de la revista *Philosophy and Rhetoric*, publicada por The Pennsylvania State University Press, durante el período que yo la dirigí. Además, dos de los ensayos se publicaron originalmente en las revistas *Man and World* y *Differentia*.[3] Como director de los Emory Vico Studies y responsable de este volumen, deseo agradecer a estas editoriales su amabilidad y su generoso permiso para reeditar lo que publicamos aquí.

DONALD PHILLIP VERENE

Testaccio, Ischia, 1988

---

3. Siguiendo el ejemplo de la edición italiana de este libro (a cargo de Antonio Verri: E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini, 1992), hemos añadido a estos artículos el dedicado a Joyce y Vico, que se publicó en 1985 en una revista italiana. (*N. del T.*)

1

¿FILOSOFÍA CRÍTICA O FILOSOFÍA TÓPICA? MEDITACIONES SOBRE *DE NOSTRI TEMPORIS STUDIORUM RATIONE*

Hoy estamos tan lejos de la terminología de Vico que la pregunta que plantea el título de este ensayo tiene que parecer carente de significado. Es verdad que Vico contrapuso constantemente a la filosofía crítica (cuyo representante más importante era para él Descartes) lo que él llamó *ars topica*, y que podríamos traducir como «filosofía tópica». Pero esta contraposición hoy nos parece ligada a un conjunto de problemas que en su mayor parte ya sólo tienen un interés histórico, pero poca relevancia contemporánea. Pues, ¿quién sabe hoy qué significado pudo tener el término «tópica» (tan caro a Vico) como antítesis de la filosofía cartesiana o crítica? La propia terminología ha sido superada; así le parecerá, al menos, a la mayor parte de los lectores de hoy.

I

La tradición filosófica occidental estableció desde el principio una distinción fundamental entre el discurso retórico-patético y el discurso lógico-racional. El discurso retórico tiene el objetivo de mover las almas, de actuar sobre el *pathos*. Este objetivo lo alcanza por medio de esquemas que operan sobre nuestros instintos, sobre nuestras pasiones (que generalmente

son sensibles a imágenes), y no intenta justificarse racionalmente. Por su parte, el discurso racional se basa en la capacidad humana de hacer deducciones, de extraer conclusiones de premisas. El discurso racional consigue su efecto demostrativo y su carácter vinculante mediante la demostración lógica. El proceso deductivo está completamente cerrado en sí mismo y no puede admitir formas de persuasión que no se deriven del proceso lógico.

De ahí que el discurso retórico (en tanto que patético) no pueda tener pretensiones ni poder en la esfera del discurso racional, que es la forma propia de las ciencias. Al comienzo de la filosofía moderna, Descartes excluyó conscientemente a la retórica (y a otras materias propias de la educación humanista) de la filosofía, entendida como búsqueda pura de la verdad. En opinión de Descartes, la filosofía no intenta expresar la verdad de una manera «bella» o retóricamente «convincente»; la única afirmación válida desde el punto de vista científico es la que brota de la demostración, es decir, aportando razones para las afirmaciones de uno, «mostrándolas», «explicándoselas» al oyente. De este modo, la retórica aparece como una manera de hablar imperfecta, imprecisa o incluso destructiva; al actuar sobre las pasiones, la retórica sólo puede trastornar la claridad del pensamiento lógico.

Este dualismo de *pathos* y *logos*, de discurso retórico y discurso racional, tiene consecuencias muy importantes para la pedagogía y los asuntos prácticos. Ante todo, el hecho de que el proceso racional sea deductivo y esté al alcance de cualquiera que siga las reglas lógicas, independientemente de la disposición subjetiva individual, hace que el discurso racional (o científico) se caracterice por su anonimidad. Es decir, todos los sujetos son reemplazables en el proceso de razonamiento. Además, como las conclusiones del proceso racional no se pueden limitar a un tiempo o lugar determinados y están deducidas con un rigor universal y necesario, su *ahistoricidad* es evidente. Las únicas cosas que cambian con el tiempo y con el lugar son los problemas.

Las características del discurso retórico son completamente diferentes; todo momento patético (en tanto que irracional y no válido universalmente) resulta subjetivo, relativo, ligado a una personalidad individual, a un lugar y a un tiempo determina-

dos. Aristóteles dice en su *Retórica* que el discurso retórico ha de nacer de la visión de lo particular, es decir, de las condiciones en que habla cada cual, mediante el estudio de la situación y del estado de ánimo del oyente. Debido a estas particularidades, el discurso retórico nunca será anónimo ni ahistórico, pues ni el orador ni la situación son reemplazables.

Pese a estos argumentos, que conducen a la tesis de la superioridad del discurso racional, es obvio que en la historia de la relación entre el discurso racional y el discurso patético el problema de su relación no ha quedado resuelto definitivamente por ese dualismo. Las razones son las siguientes: el discurso racional brota de la razón y está determinado por ella; las pasiones (el elemento patético de la mente humana) no pueden ser alcanzadas por la razón, pues sobre ellas influyen sólo esquemas sensibles, esquemas visuales o auditivos. De ahí la importancia de las imágenes, de los gestos, del ritmo del discurso, que no tienen valor racional alguno. De aquí se sigue que, aunque la razón distingue al hombre de los demás seres vivos, también es verdad que el hombre es un ser que siente, un ser patético. Por eso siempre se ha dicho que los métodos retóricos tienen una función pedagógica muy importante, y que en la esfera científica la retórica servirá fundamentalmente para «suavizar» la severidad, la aridez del razonamiento, es decir, para hacerlo más accesible. De este modo, el efecto de la ciencia quedaría reforzado y la ciencia misma se difundiría más. Las imágenes, las metáforas, facilitarían la aceptación de las verdades racionales.

También está muy difundida otra tesis similar: que el arte tiene una función retórica, ya que con su néctar endulza la verdad o, mejor, el borde amargo del vaso de la verdad; al hacer uso de imágenes y esquemas que actúan sobre la vida patética del hombre, la exposición artística de la verdad racional se revela un factor importante para la diseminación de la verdad. El aspecto patético-artístico se convierte en el elemento «formal» de la exposición de la verdad, un elemento que no se confunde con el contenido racional. Es obvio, sin embargo, que el dualismo original permanece intacto pese a estos intentos de tender un puente entre la «forma» patética y el «contenido» racional. Para hablar de una manera patética, el científico recurre a ciertas capacidades que son esencialmente extrañas a la actividad

racional, verdaderamente científica. Y, a su vez, el orador que se pone al servicio de la ciencia tiene, en primer lugar, que familiarizarse con contenidos racionales que no están ligados estrictamente a sus capacidades patéticas. De este dualismo se derivan esos productos híbridos usados tan ampliamente hoy en la «divulgación científica», unos productos que constituyen uno de los objetivos principales de los programas culturales de los Estados socialistas, que se esfuerzan particularmente por interesar a las masas en los descubrimientos de la ciencia.

La separación del discurso patético respecto del discurso racional implica otras conclusiones. Los hombres sólo llegan a ser tales en el contexto de una comunidad, pues el hombre es esencialmente un animal político. Y una «comunidad» política nunca «es» simplemente; está en un «devenir» constante para realizarse a sí misma en respuesta a las condiciones históricas cambiantes, a las que los hombres tienen que aprender a dominar si no quieren sucumbir a ellas. En tanto que elemento singular de la comunidad política, el individuo ha de poseer la capacidad de estudiar las situaciones particulares en que se encuentra. Los griegos llamaron *phronesis* a esta facultad; los romanos, *prudentia*. Como observa el propio Vico, las reglas generales para un acto dictadas por la razón resultan demasiado numerosas o demasiado escasas cuando las confrontamos con un caso particular; lo primero, porque frente al caso concreto es difícil separar las reglas y adivinar cuáles aplicar; lo segundo, porque los casos individuales son infinitos, siempre nuevos. A la luz de estas dificultades, el dualismo de discurso patético y discurso racional parece completamente inadecuado; la actitud política (que se caracteriza por la visión de lo particular) no es deducible racionalmente, es decir, desde lo universal, y al mismo tiempo tiene que funcionar de una manera patética. Por otra parte, el orador puramente racional nunca vencerá en un debate ni se impondrá dentro de la comunidad. Pero si las esferas patética y racional quedan separadas por completo, ¿quién se dedicará a la política con la esperanza de obtener la victoria?

II

El pensador que al final de la tradición humanista intentó superar el dualismo de *pathos* y *logos* (un objetivo que ya habían perseguido Giovanni y Gianfrancesco Pico, Valla y Nizolio) fue Vico; y la base de este intento fue una discusión de la primacía de la filosofía tópica sobre la filosofía crítica. Para comprender la viva actualidad de la problemática de Vico (una actualidad que, por cuanto respecta a este punto, fue oscurecida o incluso ignorada por el idealismo italiano de Croce y Gentile, al que debemos la revaloración y el descubrimiento de Vico), hay que detenerse en su peculiar terminología, que hoy a veces nos resulta extraña. La expresión «filosofía crítica» no presenta grandes dificultades, pero la expresión «filosofía tópica» es bastante oscura.

Vico subraya en el capítulo III de *De nostri temporis studiorum ratione* (1709) el hecho de que por entonces predominaba en la filosofía «la actitud crítica», por la que Vico entendía un método que se proponía dar una base nueva al edificio de la ciencia. La referencia a Descartes es evidente. «Para empezar, por cuanto respecta a los instrumentos de las ciencias, hoy comenzamos nuestros estudios por la crítica.» Vico ve este procedimiento como la base de la filosofía cartesiana, pues el cartesianismo pretende ser no dogmático, crítico, en la medida en que no admite nada que no esté demostrado racionalmente, lo cual hace inevitable la duda metódica. En coherencia con este método, Descartes se propone revisar toda la tradición filosófica a la que pertenece para encontrarle a la filosofía una base nueva e indudable y superar así toda duda.

La formulación anterior de Vico no es completa; hay que recordar la afirmación siguiente, con la que Vico cree haber agotado la esencia del método y de la filosofía de Descartes. Hablando del nuevo método crítico, Vico dice que éste, «al expurgar su verdad primera de todo, no sólo de la falsedad, sino también de la sospecha de falsedad, exige que se saquen de la mente las verdades segundas y lo verosímil, del mismo modo que lo falso».[1] De acuerdo con esta afirmación, hay tres momentos característicos del método cartesiano.

---

1. Cfr. G.B. Vico, *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Barcelona, Península, 1989, p. 43.

1) Ante todo, este método afirma que parte de una verdad primera, para encontrar la cual aplica la técnica de la duda metódica; esa verdad primera ha de tener un carácter necesario y universal, que es el principio cartesiano de la evidencia. Con el descubrimiento de la «verdad primera» la filosofía asume un carácter claramente racional; una vez que se ha encontrado la verdad primera, evidente e indeducible, el objetivo de la «filosofía crítica» será extraer mediante el proceso racional de deducción todas las consecuencias implícitas en ella. Este proceso consistirá, de acuerdo con la interpretación de Vico, en la construcción de una ciencia en que no haya lugar para opiniones divergentes.

2) En segundo lugar, si se pone la verdad primera como base de la filosofía se sigue necesariamente la exclusión de todas las «verdades segundas». Vico entiende por «verdades segundas» los principios que conforman el fundamento de las diversas ciencias; los principios, los axiomas de las matemáticas sólo son válidos para el ser desde el punto de vista de la cantidad, es decir, para el ser *como* número; los axiomas de la geometría se refieren sólo al ser *como* magnitud; los axiomas de la física, sólo al ser *como* movimiento, etc. Ya está claro con estas formulaciones que no se puede identificar los principios de las ciencias individuales con los primeros principios, que tratan del *ser en tanto que tal* (el *on he on* de los griegos, de acuerdo con la terminología de Aristóteles). En la medida en que los principios de las diversas ciencias no son primarios, pueden ser reemplazados: según con qué principios geométricos empecemos, tendremos una geometría euclídea o una clase que no se puede identificar con la geometría tridimensional. Y lo mismo se puede decir de la física: las construcciones del mundo físico cambian de acuerdo con los principios con que hayamos empezado.

Se puede decir que la esfera de los principios y de las «verdades segundas» corresponde a lo que los griegos llamaban *techne*. En efecto, los griegos llamaban *technai* a las ciencias que llegaban a conocimientos individuales y a resultados prácticos sobre la base de principios particulares. No pretendemos clarificar aquí mediante qué criterios se eligieron los principios y las «verdades segundas»: ciertamente, no sobre la base de intereses teóricos, sino más bien sobre la base de intereses prácticos, productivos o incluso «poiéticos», y primariamente con el

fin de someter la naturaleza a las necesidades humanas. Hay que tener en cuenta que desde el punto de vista de Descartes (es decir, comenzando por una «verdad primera» y excluyendo las «verdades segundas») toda ciencia necesita una justificación filosófica. Esta noción se expandirá en el pensamiento moderno, que con el idealismo de Fichte y Hegel volverá a Descartes en un intento desesperado de deducir filosóficamente las ciencias para proporcionarles una base teórica. Ése fue el propósito de la *doctrina de la ciencia* de Fichte y del intento hegeliano de deducir *a priori* las ciencias naturales.

De paso podemos señalar que la búsqueda de un fundamento filosófico, de una primera verdad sobre la que construir todo el «sistema» de las ciencias naturales, se encuentra en contradicción frontal con la tradición humanista, que tiene su origen en la obra de Coluccio Salutati *De nobilitate legum et medicinae*, se expande en las notas de Leonardo da Vinci y culmina en el pensamiento de Galileo. En esta tradición se atribuye a las ciencias naturales un valor práctico, no un significado cognoscitivo. Para Leonardo, la naturaleza es incognoscible, pues sólo responde a las preguntas que se le plantean (y éste será el primer presupuesto del experimento), unas preguntas que el hombre le plantea para realizar sus fines particulares.

3) Finalmente, ¿qué quiere decir Vico cuando afirma que Descartes, como consecuencia de la tesis de la «verdad primera», excluye no sólo toda «verdad segunda», sino también todo lo *verosímil*? ¿Qué entiende Vico por *verosímil*? Para responder a esta pregunta, hemos de retroceder por un instante a la *Retórica* de Aristóteles, donde se afirma que la ciencia sólo es posible donde los fenómenos tienen un carácter necesario y universal. Lo que cambia constantemente, lo que se manifiesta unas veces de una manera y otras veces de otra manera, puede ser objeto de constataciones individuales, pero no de una teoría general. A esta esfera pertenecen, por ejemplo, las acciones humanas que, brotando de situaciones diferentes, provocan reacciones que siempre son diferentes y nuevas. La retórica tiene, de acuerdo con Aristóteles, un carácter similar, pues el lenguaje patético hay que desarrollarlo de acuerdo con la situación en que uno se encuentra, considerando el estado de ánimo del oyente; la retórica es un tipo de discurso que siempre se manifestará en formas diferentes, sin

el apoyo de reglas fijas. La retórica es la toma de conciencia de la esencia del lenguaje humano histórico, que es cambiante y propio del aquí y ahora.

Es evidente que si el objetivo principal de Descartes era descubrir una «verdad primera» desde la que deducir las consecuencias metafísicas, la retórica tenía que quedar excluida de su investigación, y de hecho Descartes dijo explícitamente que la retórica no pertenece a la filosofía y que ha de ser excluida de la educación. Su punto de vista sigue vivo hoy, de tal modo que la retórica ya no es tema de la enseñanza y sólo perdura como un recuerdo histórico. Vico, al justificar la esfera de lo «verosímil», no sólo reconoce y afirma la importancia de la retórica, sino que resalta los peligros que se derivan de ignorarla. A continuación de la cita anterior, Vico escribe: «el sentido común brota de lo verosímil, [...] y es regla de toda prudencia, igual que de la elocuencia; pues a menudo los oradores tienen más problemas con una tesis verdadera, pero carente de verosimilitud, que con una falsa que parezca creíble».[2] Al excluir de la filosofía a la retórica y a la política (pues también ésta brota de la visión de lo individual), el método crítico deja de lado dos de los aspectos más importantes de la actividad humana. Y Vico deplora la unilateralidad que esta exclusión produce. En el capítulo VII de *De studiorum ratione* escribe: «Pero este método de estudio causa entre los jóvenes el doble inconveniente de no hacerles operar con la suficiente prudencia en la vida civil y de no darles la capacidad de colorear su discurso con las costumbres e inflamar los afectos».[3]

Vico subraya el hecho de que el método crítico deja de lado también el significado de la imagen, de la fantasía, que es esencial para el hombre: «Por último, nuestros críticos ponen la primera verdad antes, fuera y por encima de todas las imágenes de los cuerpos. [...] En efecto, igual que en la vejez prevalece la razón, en la juventud prevalece la fantasía [...]. Y la memoria, que aun no siendo lo mismo que la fantasía es prácticamente la misma cosa, tienen que cultivarla especialmente los niños, ya que no destacan en otra facultad de la mente. Y no hay que debilitar a los ingenios en su inclinación por aquellas artes que

2. *Ibíd.*
3. *Ibíd.*, p. 49.

requieren memoria o fantasía, o ambas, como la pintura, la poesía, la oratoria y la jurisprudencia».[4]

En este punto podemos preguntar qué relación guarda el problema que hemos presentado con el rechazo viquiano de la filosofía «crítica». Esa relación se manifiesta precisamente en este contexto con la aparición del término «filosofía tópica», que Vico contrapone a la «filosofía crítica»: «Pues, como la invención de los argumentos precede por naturaleza al enjuiciamiento de su verdad, la doctrina tópica ha de ser anterior a la crítica».[5] Así pues, la *inventio* precede a la *demonstratio*, el descubrimiento precede a la prueba.

¿Qué relación guardan la invención y la tópica? Hemos señalado que, una vez que se ha descubierto una verdad primera, el proceso científico consiste necesariamente en la aplicación rigurosa de la deducción. Pero a Vico le parecía inaceptable la idea de que la esencia de la filosofía se reduzca al proceso racional deductivo, sobre todo porque ese proceso presupone la necesidad de otra actividad, la de la invención, que precede a la deducción. En efecto, Vico identifica *la doctrina de la invención con la filosofía tópica*.

III

Si volvemos a las reflexiones teóricas de Aristóteles sobre la tópica, vemos que éstas no parecen clarificar el problema de la relación entre la tópica y la filosofía. Los *Tópicos* de Aristóteles comienzan de la siguiente manera: «Este tratado tiene como objetivo encontrar un método que nos permita elaborar silogismos a partir de opiniones generalmente aceptadas sobre cada uno de los problemas que se nos presentan, y de este modo evitaremos entrar en contradicción con las tesis que defendemos».[6] Aristóteles establece una distinción entre silogismos basados en premisas «verdaderas y primarias» y silogismos basados en la simple opinión. Esto le permite subrayar la utilidad de la tópica en el ejercicio de la razón, pues si poseemos un méto-

---

4. *Ibíd.*, pp. 43-44.
5. *Ibíd.*, p. 44.
6. Aristóteles, *Tópicos*, 100a18.

do será mucho más fácil discutir cualquier tema que surja; la utilidad de ese método se manifestará en el arte de discutir porque al conocer las opiniones de muchos será más fácil entrar en la discusión; y finalmente, por cuanto respecta a las ciencias que están conectadas con la filosofía, la tópica ayudará a reconocer las dificultades relacionadas con la solución que se ha dado a un problema.[7] En efecto, como ejemplifica Aristóteles, la tópica estudia lo que sucede realmente en la dialéctica y en la medicina: no se pasa por alto nada, todos los argumentos relevantes están presentes en la mente de tal manera que pueden ser encontrados y aplicados en el momento adecuado. Por consiguiente, la tópica tiene la tarea de determinar «a cuántas y a qué tipo de cosas se referirán los argumentos, con qué materiales comenzarán éstos, y cómo podemos conseguir estar bien provistos de ellos».[8]

A partir de los pasajes que hemos citado tal vez se pueda entrever (aunque todavía no es evidente) cómo atribuye Vico a la tópica una función filosófica. Además, podríamos buscar ayuda en otra tarea que Aristóteles atribuye a la tópica: la tarea de «encontrar» los argumentos necesarios tanto para el discurso racional como para el discurso retórico. La tópica se revela, pues, como la doctrina de la *inventio*.

Para comprender este concepto, será útil volver a Cicerón y a Quintiliano, pues las formulaciones que estos autores nos dan clarifican el carácter filosófico de la tópica. En la obra de Cicerón *De oratore* encontramos este significativo pasaje: «Sed Aristoteles, is quem maxime admiror, posuit quosdam locos e quibus omnis argumenti via non modo ad philosophorum disputationem sed etiam ad hanc orationem qua in casis utimur *inveniretur*».[9]

Hay que subrayar dos elementos de este pasaje. En primer lugar, la palabra *topoi* se traduce como *loci*. En otro pasaje, Cicerón traduce el término como *sedes* o *nota*; Quintiliano usa la expresión «*sedes argumentorum*». De una manera similar, Tácito usa en su diálogo sobre el orador la siguiente frase: «[...] a Peripateticis aptos et in omnem disputationem paratos jam lo-

---

7. *Ibíd.*, 101a29.
8. *Ibíd.*, 101b13.
9. Cicerón, *De oratore*, II, 33, 152.

cos».[10] En segundo lugar, hay que anotar que para discutir de una manera provechosa el orador ha de tener presentes en su mente todos los argumentos, es decir, los «lugares comunes», para poder encontrarlos y emplearlos. En el pasaje de Cicerón encontramos el término *invenire*, así como *locus*; Cicerón se refiere a la invención que se aprovecha del agrupamiento de argumentos bajo los *loci* o las *notae* que les corresponde: «Es fácil encontrar cosas que están ocultas si se señala el lugar en que se ocultan; del mismo modo, si deseamos recuperar un argumento tenemos que conocer los lugares o tópicos: pues así es como llama Aristóteles a las "regiones" de donde se toman los argumentos. Por consiguiente, podemos definir un tópico como la región de un argumento».[11]

Para comprender la problemática y la terminología de Vico, hay que citar otro pasaje de Cicerón, el cual tiene una importancia fundamental porque es, evidentemente, la fuente de la distinción viquiana entre filosofía crítica y filosofía tópica. «Todo tratamiento sistemático de la argumentación tiene dos partes, una relativa a la invención de argumentos y otra al juicio de su validez [...]. Los estoicos trabajaron sólo en uno de estos dos campos. Es decir, han seguido diligentemente los caminos del juicio mediante la ciencia que llaman διαλεκτική, pero han olvidado completamente el arte de invención, al que se llama τοπική.»[12] En otro pasaje de *De oratore*, Cicerón habla del arte de juzgar (lo que Vico llama *crítica*) y subraya que no tiene nada en común con la invención, que de hecho «es lo contrario de la invención».[13] El arte de juzgar tiene la tarea de derivar ciertas consecuencias de las premisas dadas, mientras que la tópica es el arte de la invención. Además, durante la Edad Media Boecio atribuyó en *De differentiis topicis* un carácter inventivo a la tópica en tanto que ayuda a *trahere argumenta*. De ahí que escriba: «*Locus* es la región (*sedes*) del argumento, o aquello de donde se saca el argumento adecuado a la cuestión propuesta».[14]

Para mostrar la importancia filosófica que la invención y la

10. Tácito, *De oratoribus*, 31.
11. Cicerón, *Topica*, II, 7.
12. *Ibíd.*, II, 6; cfr. *De oratore*, II, 32, 115.
13. *De oratore*, II, 38, 157.
14. Boethius, *Opera*, Basilea, 1570, p. 827.

tópica tienen para Vico, podemos recordar la división tradicional de la retórica. Ésta consta de materia y forma, de *lo que* se dice y la *manera* en que se dice: «Omnis autem oratio constat aut ex iis *quae significantur* aut ex iis *quae significant*, id est *rebus* et *verbis*».[15] Cada tipo de discurso (la tradición distingue tres tipos básicos: jurídico, político y encomiástico) consta de cinco partes, de las que la primera es la «invención».[16] Para terminar el proceso racional o derivar retóricamente las consecuencias, siempre es necesario «encontrar» las premisas; y es la invención quien proporciona los argumentos que permiten consumar un discurso eficaz desde los puntos de vista lógico y retórico.

A la luz de todo esto, podemos preguntarnos cómo entiende Vico la función filosófica de la tópica.

IV

Vico lamenta en el capítulo III de *De studiorum ratione* el hecho de que los modernos no se interesen por la tópica debido a que han sido condicionados a aceptar el método crítico, lo cual les hace creer que basta con que les expliquen una cosa para que puedan discernir inmediatamente si hay verdad en ella o no («nam satis est, inquiunt [...] rem doceri, ut quid in ea veri inest inveniant»).[17] Lo «verosímil» que limita con lo «verdadero» hay que estudiarlo aplicando las reglas de la lógica, sin haber recibido una educación especial y sin conocer la tópica. Contra los defensores del método crítico, Vico hace una objeción en forma de una pregunta: «Pero, ¿quién puede estar seguro de haberlo visto todo?».[18] Es decir, ¿cómo se puede estar seguro de que las premisas por que comienza el proceso crítico no reflejan sólo un aspecto de la realidad? ¿No ha desatendido el método crítico a la retórica, a la política, a la imaginación, mostrando así su sesgo racionalista? No sólo eso: el «encontrar», la «invención» (tal como aparece en procesos filosóficos puramente racionales) se identifica únicamente con lo que se «encuentra» mediante el

---

15. Quntiliano, *Institutio oratoria*, II, 5, 1.
16. Cfr. Cicerón, *De oratore*, I, 31, 142; Quintiliano, *Instituto oratoria*, III, 3, 1.
17. Cfr. Vico, *Antología*, p. 44.
18. *Ibíd.*

proceso deductivo y no puede escapar a esta identificación. El corazón del problema reside en la «invención» de todas las premisas necesarias para crear un discurso que sea no sólo «sutil», sino además rico, tal como Vico lo describe; reside en la «visión» primitiva, racionalmente indeducible, de las relaciones entre las premisas primitivas e indeducibles. Con otras palabras: la clave del rechazo viquiano del método crítico y de su racionalismo es que las premisas originarias mismas son en tanto que tales indeducibles, por lo que el proceso racional nunca será capaz de descubrirlas; o, ya que el proceso racional es esencialmente deductivo, éste nunca será aplicable a las premisas, a los axiomas o a los principios del proceso racional mismo.

Mientras que el método crítico comienza por *una* premisa originaria y extrae deducciones que, por más agudas y complejas que sean, siempre estarán limitadas a la esfera designada por la premisa, sólo el propósito de descubrir *todas* las premisas propias del mundo humano (y de ellas forman parte las de prudencia, imaginación, vida práctica, etc.) volverá al discurso fecundo e inventivo: «De ahí se sigue esa virtud suprema y rara de la oratoria llamada "plena", que no deja nada intacto, nada omitido, nada que los oyentes pudieran desear».[19]

Así pues, sería un error considerar a la tópica un mero «instrumento» de los argumentos encontrables recurriendo a ciertos «signos» y a ciertos «lugares». Para Vico, la tópica es la doctrina de la invención. Al margen del problema histórico (que no nos ocupa aquí) de si se pueden encontrar en Aristóteles ideas similares sobre la concepción filosófica de la tópica, es legítimo preguntarse si la actividad tópica en su significado originario puede tener sus raíces en el «nous», en el ingenio, ya que el primer requisito para encontrar un argumento adecuado a las circunstancias de uno es una capacidad racionalmente indeducible, inventiva o, como la llamaron los latinos, «ingeniosa». Además, es verdad que para Vico la crítica es sólo la afirmación coherente desde un punto de vista lógico, mientras que la tópica es el arte de la afirmación rica, creativa, copiosa: «Critica est ars verae orationis, topica autem copiosae».[20]

En un artículo publicado en el *Giornale dei letterati*, uno de

---

19. *Ibíd.*
20. *Ibíd.*

los críticos de Vico resumió y comentó cada uno de los capítulos de *De antiquissima Italorum sapientia* diciendo: «[El autor] considera las tres famosas operaciones de nuestra mente, percepción, juicio, razonamiento, las cuales son el objeto de la lógica, que él divide en tópica, crítica y método; de tal modo que la *tópica es la facultad o el arte de aprender, la crítica del juicio y el método del razonamiento*. El autor examina el método geométrico, al que considera inútil en algunas ciencias y artes, en otras incluso dañino».[21]

La tópica corresponde a la doctrina de la visión originaria de la que proceden aquellas formas de instrucción y aprendizaje que tienen sus raíces en una visión y en un descubrimiento primitivos (se podría llamar «arcaica» a esta visión, no en el sentido temporal del término, sino en el sentido en que se refiere a los *archai* u orígenes), en una facultad ingeniosa, es decir, racionalmente indeducible. «La tópica *encuentra y reúne*: la crítica *divide y aleja* de lo reunido; y por eso *los ingenios tópicos son mucho más copiosos y menos verdaderos*; los críticos son más verdaderos, pero mucho más secos.»[22]

Vico siempre da la precedencia a la tópica sobre la crítica y su correspondiente actividad racional apelando al argumento de que lo primero que hace falta es saber cómo «encontrar» las premisas. «La providencia aconsejó bien a las cosas humanas al promover en las mentes humanas *antes la tópica que la crítica*, igual que *las cosas primero se conocen y después se juzgan*. Pues la tópica es la facultad de hacer a las mentes *ingeniosas*, igual que la crítica es la de hacerlas exactas; y en estos primeros tiempos había que encontrar todas las cosas necesarias para la vida humana, y encontrar es propiedad del ingenio.»[23]

El ingenio es la facultad que se vuelve a lo primitivo, a lo «arcaico». «La facultad particular del saber digo que es el *ingenio*, pues con éste el hombre *compone las cosas*, las cuales, a quienes *no tienen mucho ingenio, les parecía que no guardaban ninguna relación entre sí*.»[24] El ingenio es la facultad «compren-

---

21. Vico, *Opere* (ed. F. Nicolini), Bari, 1914, I, p. 201.
22. *Ibíd.*, p. 271.
23. G.B. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 498, p. 245.
24. G.B. Vico, «Giornale dei Letterati», primera respuesta, en *Opere*, I, p. 213. Cfr. *Antología*, p. 103.

siva», no la deductiva; y la comprensión precede a la deducción en la medida en que sólo mediante la comprensión somos capaces de deducir consecuencias. «El ingenio es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas.»[25]

Conclusiones

¿Filosofía crítica o filosofía tópica? Esta era la pregunta con que hemos comenzado. Ante todo, hay que anotar que la distinción entre los dos tipos de filosofía que hace Vico ya no se puede considerar un caso cerrado, de interés sólo histórico, sino que hay que verla como un problema muy relevante en nuestros días. Hoy glorificamos en la ciencia y en la cibernética instrumentos en cuyas manos ponemos nuestro futuro, olvidando que todavía tenemos el problema de encontrar «datos», de «inventarlos», pues el proceso cibernético sólo puede elaborarlos y extraer consecuencias de ellos. El problema de la esencia del ingenio humano y de su creatividad no se puede reducir al de la deducción racional, que la tecnología moderna está desarrollando de una manera imprevisible.

La segunda conclusión es que las teorías de Vico sobre la filosofía tópica tienen sus raíces en la tradición humanista latina, para la cual la retórica tenía una función y una importancia que han caído por completo en el olvido. El pensamiento humanista siempre se ocupó de la unidad de *res* y *verba*, contenido y forma, que una vez separados ya no podrían ser reunidos. Si se admite el elemento racional como el único contenido posible de nuestro lenguaje, ya no será posible darle una «forma» capaz de mover las almas; y, además, la filosofía quedará condenada a las regiones olvidadas de la historia.

Esta revaloración de Vico comenzó en el idealismo italiano, que al basarse en la identidad de lo *verum* con lo *factum* propuesta por Vico vio en este autor sobre todo al defensor de la tesis de la creatividad del pensamiento humano y por tanto (pese a todo) del «cogito ergo sum». Esto fue un malentendido de la idea central de Vico e impidió que se comprendiera su

25. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, libro I, cap. 4, en *Opere*, IV, p. 179. Cfr. *Antología*, p. 87.

problemática humanista, que no tenía nada que ver con la tradición idealista ni con el hegelianismo en particular.

La distinción humanista entre lo verdadero y lo verosímil hizo posible toda la reflexión sobre la esencia de la acción política y el florecimiento de la tradición jurídica. Por último, la distinción entre «verdad primera» y «verdades segundas» impidió la deducción filosófica, apriórica, de las ciencias naturales que es propia del idealismo. Pero la verdadera historia de la tradición humanista en su función anticartesiana todavía está por escribir.

2

LA PRIORIDAD DEL SENTIDO COMÚN Y DE LA FANTASÍA: LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE VICO HOY

> Creo que sólo se puede comprender una obra [...] si se capta en qué puntos va más allá de lo que dice ser.
>
> TH. ADORNO, *Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie*, p. 128

La *Ciencia nueva* de Vico opone a la metafísica tradicional y al racionalismo cartesiano el bosquejo de un nuevo método del pensamiento científico que al mismo tiempo toma la forma de un restablecimiento de la tradición humanista. Antes de discutir este nuevo método y su relevancia hoy, voy a examinar el rechazo viquiano de la metafísica tradicional y de los fundamentos que Descartes dio a la filosofía, los cuales no constituyen una base para la «formación» del hombre y para la comprensión de la historia. Además tendré que estudiar brevemente dos importantes críticas contemporáneas de las ideas humanistas, representadas por la logística y por el estructuralismo.

I. El sistema tradicional del pensamiento científico

De acuerdo con el pensamiento tradicional, las observaciones empíricas no son adecuadas como punto de partida para las afirmaciones científicas porque no pueden ir más allá de un campo limitado de experiencias; igualmente, las afirmaciones hipotéticas no son adecuadas porque se basan en la consideración de meras posibilidades. Las afirmaciones sólo pueden tener naturaleza científica si se derivan de premisas válidas universal-

mente y necesarias. Mediante el recurso a estas premisas, las afirmaciones quedan demostradas y, por tanto, «explicadas».

A finales de la Edad Media, Dante definió de la siguiente manera en su obra *De Monarchia* (I, 2) este sistema del pensamiento científico, que tiene sus raíces en la concepción clásica de la metafísica: «Pero, puesto que toda verdad que no es por sí misma un principio general ha de ser evidente en virtud de alguna otra que lo sea, es preciso que en cualquier investigación tengamos conocimiento del principio al que hemos de recurrir analíticamente para la certeza de las proposiciones que sean aceptadas en lo sucesivo». Con otras palabras: las afirmaciones sólo son válidas desde el punto de vista científico si pueden ser deducidas rigurosamente y de una manera necesaria y universal a partir de un axioma incuestionable, último. Este es el proceso tradicional del pensamiento científico tal como todavía Dante lo construyó.

Con Descartes, pese a que tomara el *cogito* como punto de partida, la estructura del pensamiento científico no se aleja de ese modelo. También él quiere derivar todas las conclusiones posibles a partir de una verdad primera, siguiendo el ejemplo de las matemáticas y de la geometría. Como señala Vico: «La filosofía crítica (cartesiana) ofrece una verdad primera de la que se está seguro incluso cuando se duda».[1] Como todas las ciencias se derivan de esta verdad primera, el proceso racional de deducción adquiere una importancia primaria: «El objetivo de toda investigación, el único objeto de las aspiraciones, hoy honor y gloria universal, es la verdad».[2]

Vico concluye que este proceso de pensamiento ante todo desprecia y ahoga al sentido común, que es esencial para la acción; además, elimina la *prudentia*, pues un caso particular no se puede derivar de premisas universales; por último, desprecia la fantasía por su carácter no racional.

Vico se pregunta con amargura si estas premisas pueden conducir a una educación fecunda de la juventud: «Pero este método de estudio causa entre los jóvenes el doble inconvenien-

---

1. G.B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere* (ed. F. Nicolini), Bari, Laterza, 1914, I, p. 79. Cfr. id., *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Barcelona, Península, 1989, p. 41.

2. *Ibíd.*, p. 78; cfr. también p. 80.

te de no hacerles operar con la suficiente prudencia en la vida civil y de no darles la capacidad de colorear su discurso con las costumbres e inflamar los afectos».[3]

Además, Vico censura el pensamiento racional porque el conocimiento puramente deductivo, ganado de las primeras premisas, cierra el camino a la comprensión de la historia, pues excluye todo lo cambiante y arbitrario. Vico se da cuenta de que las reglas primeras del método de Descartes implican virtualmente el abandono de la historia.

Vico nos recuerda que la claridad y certeza del conocimiento que Descartes intenta alcanzar sólo puede pertenecer al creador en relación con sus creaciones, por lo que para los seres humanos la claridad se limita a lo que ellos mismos producen. Como el hombre no ha creado la naturaleza, no puede conocerla. Sólo puede conocer la historia, que es su propia creación (*verum ipsum factum*). Sin embargo, «todos los filósofos han intentado llegar a conocer el mundo de la naturaleza [...] y se han olvidado de meditar sobre el mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habían hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia».[4] Pero, ¿con qué tipo de facultad han creado los hombres este mundo suyo?

II. El planteamiento de la «logística»

Sobre la base de otras consideraciones, la logística también ha rechazado hoy la metafísica en tanto que proceso del pensamiento científico, pero igualmente rechaza las ideas «humanistas». La lógica tradicional distingue dos métodos para justificar

---

3. *Ibíd.*, p. 91. Cfr. *Antología*, p. 49.

4. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 331, pp. 157-158. Veáse también el § 2 (p. 46): «porque hasta ahora los filósofos, habiendo contemplado la divina providencia sólo a través del orden natural, nos han mostrado sólo una parte [...]; pero no contemplaron la parte que era más propia de los hombres, cuya naturaleza tiene esta propiedad principal: la de ser sociables». Esto aclara la distinción que Vico establece entre lo que él llama filología y filosofía: «Filología es la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano» (§ 7, p. 49); «La filosofía contempla la razón, de donde surge la ciencia de lo verdadero; la filología observa la autoridad del albedrío humano, de donde surge la conciencia de lo *cierto*» (§ 138, p. 119). Aquí está la diferencia entre los teoremas filológicos y los filosóficos: «éstos se acercan más a lo verdadero cuanto más se elevan a los universales, y aquéllos son más ciertos cuanto más se acercan a los particulares» (§ 219, p. 134).

el conocimiento. El método deductivo parte de premisas y deriva las inferencias implícitas en ellas. Aquí es indispensable que las premisas sean válidas universalmente y necesarias, pues en caso contrario las conclusiones tendrían una naturaleza sólo formal. Ahora bien, las premisas están presupuestas necesariamente en la deducción, pues el proceso no es otro que el de derivación. Encontrar (*invenire*) las premisas no es parte de esta función.

Por consiguiente, la lógica tradicional tenía que dirigir su atención al método inductivo para examinar si era su función «encontrar» las premisas originarias. Si, de acuerdo con la tradición, se entiende la inducción como un proceso que conduce de la multiplicidad de los casos individuales a una conclusión universal (la inducción como deducción «al revés»), todas las premisas necesarias y válidas universalmente restarán inaccesibles, pues la multiplicidad usada como punto de partida siempre será limitada. La logística moderna también subraya esta idea: «Hay que entender el "pensamiento inductivo" como todos los tipos de inferencia en que la conclusión va más allá del contenido de las premisas, por lo que no puede ser afirmada con certeza absoluta».[5]

La inducción sólo conduce a la probabilidad. Como el pensamiento científico queda así reducido al rigor de un proceso de inferencia, la conclusión que extrae la logística contemporánea es la siguiente: «Para tomar una decisión sobre la existencia de esas relaciones, sólo hay que conocer los significados de las proposiciones, *pero no su valor de verdad*».[6] La logística proporciona un concepto de conocimiento puramente «formal», que asegura ser el único posible.

Para llegar al «valor de verdad», habría que recurrir a la evidencia de las premisas originarias y reconocer a la *intuición* como el criterio último. Esto significaría, tal como señala la logística, que el pensamiento científico quedaría desprovisto de todo su rigor y que su terminología, bajo la influencia de la imaginación, sería metafórica y analógica. Esto sería el final del razonamiento rigurosamente científico.

---

5. Rudolf Carnap y Wolfgang Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Viena, Springer, 1959, p. 1.

6. *Ibíd.*, p. 30.

Esta conclusión conduce a la logística a la necesidad de un lenguaje puramente formal, de un «cálculo», en tanto que expresión de un sistema puramente axiomático. De ahí que el desarrollo de la lógica moderna de la ciencia se limite a una lógica de las proposiciones, pues no se ocupa del «contenido espiritual» de las mismas. Las conclusiones reflejadas en el cálculo nunca llegan a un concepto de verdad. La logística renuncia a la idea de conducir a la verdad.

Así entendida, la ciencia no pretende ser metafísica, y además se considera libre de los problemas de la vida cotidiana. «Las supuestas proposiciones de la metafísica, de la filosofía axiológica, de la ética, no son más que expresiones de sentimientos que a su vez evocan sentimientos y voliciones en el oyente.»[7] Así pues, «la filosofía ha de ser reemplazada por la lógica de la ciencia, es decir, por el análisis lógico de los conceptos y proposiciones de la ciencia».[8] De esta manera, los problemas humanos (los que se refieren a la vida concreta) nunca son reconocidos como cuestiones científicas.

III. El «antihumanismo» del estructuralismo

En las discusiones contemporáneas sobre la metodología científica hay que considerar otra teoría antimetafísica y antihumanista de la ciencia: el estructuralismo.

El estructuralismo se deriva de la idea de que una «ciencia humana» sólo es posible si, como punto de partida, examinamos al hombre en los diversos «contextos» o «estructuras» mediante los cuales se realiza a sí mismo. De lo que se está hablando *no* es del hombre en tanto que objeto de una antropología abstracta (la definición viquiana del hombre es antropológica). El estructuralismo pretende establecer una metodología para las ciencias humanas.

La primera «estructura» tomada en consideración es la de la biología, pues en ella el hombre aparece como un ser que se desarrolla en un contexto de funciones y estímulos (de tipo fisiológico y cultural).

---

7. Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, Springer, 1934, p. 203.
8. *Ibíd.*, p. III.

La sociología representa el segundo «sistema» a través del cual se capta al hombre en su realización concreta. En su interrelación, la producción, la distribución y el consumo de bienes (en tanto que aspectos esenciales del trabajo) forman las «estructuras» mediante las cuales las acciones y concepciones humanas se vuelven comprensibles. En el contexto de las necesidades que el hombre intenta satisfacer, entra en contacto o en conflicto con sus semejantes. Es mediante esta lucha o armonía como se afirma a sí mismo.

El lenguaje es una tercera «estructura» mediante la cual el hombre puede ser el objeto de la investigación científica en su existencia concreta. Se trata de un sistema de signos dentro del cual se pueden entender y examinar las formulaciones individuales como desviaciones o variaciones de un complejo existente y muy compacto.

En estos tres campos, la *renuncia a lo individual* es el punto de partida de la investigación. «Así pues, lo propio de las ciencias humanas *no es un objeto individual,* el ser humano, sino *lo puramente formal.*»[9]

El planteamiento antihumanista del estructuralismo marxista también es inequívoco. El conocimiento de las estructuras sociales en que vive el hombre, y que son el resultado de las combinaciones variables de elementos invariables (la fuerza de trabajo, las herramientas y la apropiación de los productos), es la pista para descubrir su naturaleza. Mediante las diversas combinaciones de estos factores, queda alterado el significado y la función del individuo.

En consonancia con estas tesis, el estructuralismo marxista ha proclamado programáticamente la necesidad de un «antihumanismo» teórico, pues la filosofía idealista (o burguesa) comienza en todas sus ramas (epistemología, concepción de la historia, economía política) con un conjunto de problemas aislado y por tanto abstracto que tiene que ver con la naturaleza humana. Althusser, que asegura proporcionar la clave metodológica para comprender el marxismo, presenta así su radical tesis: «Sólo podemos saber algo sobre el hombre bajo la condición absoluta de que *se reduzca a cenizas el mito filosófico (teóri-*

---

9. Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines,* París, Gallimard, 1966, p. 365.

co) del hombre».[10] De acuerdo con Althusser, todos los deseos, sueños, imágenes y fantasías del individuo son, si los separamos del tejido de elementos sociales, meras «irrealidades» o simplemente «ideología». Lo «concreto» o «real» *no* está relacionado con el hombre en tanto que individuo, con sus pasiones, esperanzas y preguntas subjetivas.

IV. **Sentido común, ingenio y fantasía**

Habiendo revisado el sistema básico del pensamiento científico tradicional y de la «filosofía crítica» de Descartes, así como la logística y el estructuralismo, paso ahora a las cuestiones sobre cuya base hay que discutir el significado de la *Ciencia nueva* de Vico.

De acuerdo con el planteamiento de Vico, el mundo histórico surge del proceso en que se da respuesta a las necesidades humanas, a lo que el hombre precisa. De aquí se deriva la necesidad de intervenir en la naturaleza, humanizándola, así como la necesidad de establecer instituciones humanas, una comunidad social, organizaciones políticas y modos de vida. A la base de esta estructura no se encuentran ni consideraciones filosóficas ni conclusiones teóricas o metafísicas, sino el sentido común. He aquí un pasaje crucial de Vico: «El albedrío humano, por su naturaleza muy incierto, se hace certero y se determina con el sentido común de los hombres respecto a las necesidades o utilidades humanas, que son las dos fuentes del derecho natural de las gentes. El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano».[11]

Para comprender la idea de Vico, lo más importante es clarificar la estructura más profunda del sentido común. En la tradición racionalista se considera al sentido común un pensamiento «popular» o «común» (en el sentido negativo del término).

---

10. Louis Althusser *et al.*, *Lire «Le capital»*, París, Maspero, 1965, vol. 2, p. 179.

11. *Ciencia nueva*, §§ 141-142, p. 119. «El sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la providencia divina para definir lo cierto respecto al derecho natural de las gentes» (§ 145, p. 120). Así pues, el sentido común es la función fundamental que inspira las mismas ideas en naciones enteras que no se conocen entre sí.

Esto es verdad ya de la interpretación cartesiana del *bon sens*, y más tarde leemos en un pasaje de Kant: «El *entendimiento común humano*, al que (como entendimiento meramente sano, aún no cultivado) se considera el mínimo que se puede esperar de quien aspira al nombre de ser humano, tiene por eso también el humillante honor de llevar el nombre de sentido común (*sensus communis*), de tal modo que por la palabra *común* [...] se entiende *vulgare*, lo que en todas partes se encuentra, aquello cuya posesión no constituye un mérito ni ventaja alguna».[12] Por tanto, el sentido común presente en todos los hombres posee (de acuerdo con las formulaciones de Kant) una estructura lógica que «juzga siguiendo principios pensados oscuramente». El sentido común representa sólo el papel de una capacidad natural, no cultivada, preparatoria, a la que hay que convertir en una capacidad real, expandida, de la razón. El esquema racionalista básico permanece intacto.

Si la idea de sentido común de Vico hay que interpretarla de la misma manera, y por tanto no va más allá de la tradición racionalista, sólo se puede decidir respondiendo primero a la pregunta de qué facultad constituye la base de la estructura del mundo humano y por tanto del *sensus communis*. Vico señala al ingenio, al que atribuye una función «inventiva», pero no «deductiva» o racional; por las mismas razones, Vico caracteriza su propia filosofía y sistema del pensamiento científico como «ingenioso», «inventivo» y «tópico».[13]

En las *Vindiciae*, Vico mantiene, refiriéndose a la geometría, que el estudio de teoremas euclídeos aislados causa la impresión de que son fragmentarios y están desconectados; pero si los ponemos en relación unos con otros, conducen al conocimiento de las verdades geométricas. Vico llama a esta función de establecer relaciones el acto del ingenio.[14]

Las siguientes son algunas de las afirmaciones fundamentales de Vico en este contexto: «El ingenio penetra y conecta en *una relación común* [...] cosas que al hombre común le parecen extraordinariamente fragmentarias y dispares». Mediante este

---

12. *Crítica del Juicio*, § 40.

13. «La tópica es la facultad de hacer a las mentes ingeniosas, y la crítica es la de hacerlas rigurosas» (*Ciencia nueva*, § 498, p. 245).

14. Vico, *Vindiciae*, en *Opere*, III, p. 303. Cfr. *Antología*, p. 199.

vínculo, «las cosas se muestran conectadas y relacionadas».[15] Vico dice en *De antiquissima Italorum sapientia*: «La facultad de conocer es el ingenio, mediante el cual el hombre *observa y crea similitudes*».[16] Y en otro lugar: «El ingenio es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y distintas».[17]

El ingenio es la habilidad para revelar la similitud como un elemento común en las cosas, y en tanto que tal alcanza la universalidad. Este concepto de ingenio tiene toda una tradición tras de sí, de la cual aquí sólo puedo dar dos ejemplos. Baltasar Gracián (1601-1658) define el ingenio como la facultad «que exprime la correspondencia que se halla entre los objectos».[18] El concepto, del cual el manierismo deriva el término *conceptualismo*, se «halla» sobre la base de esta visión original.[19] Ludovico Muratori (1672-1750) define el *ingegno* como la «facultad y la fuerza activa mediante la cual el intelecto recoge, une y descubre la similitud, la relación y el fundamento de las cosas».[20]

La facultad ingeniosa asume la importante función de proporcionar argumentos que el proceso racional no es capaz de «encontrar» por sí mismo: «Al sorites de los estoicos corresponde el método geométrico de Descartes. Tal método es útil en geometría porque lo tolera la geometría, en la que está permitido definir nombres y postular cosas posibles. [...] [Pero] no es tan útil para hallar cosas nuevas como para ordenar las halladas».[21] Ya que es exclusivamente sobre la base de la revelación de los elementos comunes como se puede hacer una transferencia, Vico define la facultad ingeniosa como un requisito del pensamiento metafórico. «En las frases ingeniosas prevalece la

---

15. *Ibíd.*

16. *Opere*, I, p. 183. Cfr. *Antología*, p. 90.

17. *Ibíd.*, p. 179. Cfr. *Antología*, p. 87. «El orden de las ideas humanas es observar las cosas semejantes, primero para explicarlas, después para demostrarlas, y esto en principio con el ejemplo, que se contenta con una sola, [...] pues a las mentes cortas les basta tomar un ejemplo de lo semejante para ser persuadidas» (*Ciencia nueva*, § 424, p. 206). «Así, en los tiempos bárbaros retornados se dijo "hombre fantástico" para significar "hombre de ingenio" [...] El ingenio da forma [a las cosas] y [las] pone en sazón y en orden» (§ 819, p. 415). «La metafísica abstrae la mente de los sentidos; la facultad poética debe sumergir toda la mente en los sentidos» (§ 821, p. 415).

18. Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 242.

19. *Ibíd.*

20. L.A. Muratori, *La perfetta poesia*, vol. II, cap. I.

21. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere*, I, p. 184. Cfr. *Antología*, p. 91.

metáfora.»[22] Esto tiene una rica tradición tras de sí. Ya Aristóteles llamó a la metáfora «la percepción de similitudes»: «una verdadera transferencia [*eu metapherein*] es la facultad de ver las similitudes [*to homoion theorein*]».[23]

Sobre la base de esta facultad ingeniosa que establece relaciones o factores comunes, la fantasía confiere significados a las percepciones sensibles, según dice Vico. Mediante estas transferencias, la fantasía es la facultad originaria del «hacer ver» (*phainestai*), por lo que Vico la llama «el ojo del ingenio».[24]

Esta facultad no pertenece al ámbito del juego. Vico sostiene que los seres humanos viven primariamente en un mundo de fantasía. El ingenio y la fantasía forman parte desde el principio del conocimiento y de la formación del mundo humano.

Una de las maneras en que Vico explica la función que desempeña la fantasía en la creación del mundo humano y de su historia es su célebre tesis de que el primer lenguaje fue un lenguaje de fantasía o, con otras palabras, que los primeros pueblos fueron poetas: «El principio de los orígenes de las lenguas y de las letras es que los primeros pueblos del mundo gentil [...] fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos. [...] Esos caracteres poéticos eran ciertos géneros fantásticos (o imágenes, sobre todo de sustancias animadas, [...] formadas por su fantasía), a los cuales reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género».[25]

Mientras que el hombre racional intenta alcanzar el conocimiento de la realidad mediante la definición (es decir, nombrando el género y la diferencia específica), el ser humano cuya

22. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, en *Opere*, I, p. 86. Cfr. *Antología*, p. 48.

23. Aristóteles, *Poética*, 1459a4. Cfr. *Ciencia nueva*, § 209, p. 133: «[...] los primeros hombres, como niños del género humano, [...] tuvieron una necesidad natural de fingir los carácteres poéticos, que son géneros o universales fantásticos, para reducir a ellos, como a modelos ciertos, o retratos ideales, todas las sabidurías particulares a sus géneros semejantes».

24. *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere*, I, p. 185. Cfr. *Antología*, p. 92.

25. *Ciencia nueva*, § 34, p. 66. Cfr. también el § 699, p. 360: «[...] dado que la mente humana de los tiempos que razonamos no estaba agudizada por el verdadero arte de escribir, ni espiritualizada por práctica alguna del cálculo y de la razón, ni hecha abstracta por tantos vocablos abstractos en los que ahora abundan las lenguas, [...] ella ejercía toda su fuerza en estas tres bellísimas facultades, que le provienen del cuerpo. Las tres pertenecen a la primera operación de la mente, cuyo arte regulador es la tópica, al igual que el arte regulador de la segunda es la crítica».

razón todavía está por desarrollar lo hace poniendo la especie particular en relación con imágenes, con universales fantásticos. «La fantasía recoge de los sentidos los efectos sensibles de los fenómenos naturales y los combina e incrementa hasta exagerarlos, transformándolos en imágenes luminosas que de improviso deslumbran a la mente con su luz y estimulan las pasiones humanas con el sonido de su extraordinariedad».[26]

Se podría argumentar que Vico no atribuye al discurso fantástico y metafórico más significado que al discurso «impropio», que sólo se convierte en «propio» mediante la lógica, de tal manera que restringe este tipo de lenguaje y su correspondiente formación del mundo a un período «temprano» de la historia. Sólo podemos responder a esta objeción yendo a los hechos, es decir, clarificando la relación entre la actividad ingeniosa, fantástica, y el sentido común, o examinando con mayor profundidad el dominio concreto en que el ingenio y la fantasía son capaces de construir el mundo humano.

V. **El dominio del sentido común: el trabajo**

El sentido común tiene como objetivo, de acuerdo con la definición de Vico, proporcionar al hombre lo que le es útil, lo que necesita. Además, hemos visto que el ingenio y la fantasía se encuentran a la base del surgimiento del mundo humano. Por tanto, tenemos que investigar si y cómo el ingenio y la fantasía contribuyen al sentido común, qué relación guardan, pues referirse simplemente a estas tres funciones para clarificar la dialéctica interna a la *Ciencia nueva* no revela la estructura real del planteamiento viquiano de la historicidad.

Vico define claramente como *trabajo* la actividad mediante la cual se satisfacen las necesidades humanas. El mito de Hércules se encuentra a la base de la historia, pues esa figura mítica siempre ha sido (de acuerdo con Vico) la primera en llevar a cabo la humanización de la naturaleza. «Se encuentra a los Hércules fundadores de las primeras naciones gentiles [...], porque tales Hércules dominaron las primeras tierras del mundo y

---

26. Vico, *Orazione in morte di donn'Angela Cimmino marchesa della Petrella*, en *Opere*, VII, p. 170.

las sometieron a cultivo.»[27] El primer acto humano consistió en modificar la naturaleza. No hace falta citar más pasajes célebres de la *Ciencia nueva* en que se dice que el trabajo originario del hombre consiste en aclarar el bosque virgen y crear el primer espacio que pertenece inequívocamente al ser humano, el *ara* como origen de la ciudad, como sede de la comunidad y de sus instituciones.

El trabajo de Hércules presupone una interpretación de la naturaleza anterior a su humanización, es decir, como una realidad útil a la humanidad, así como una visión anticipada del éxito del acto en cuestión. Así pues, hay que entender el trabajo como una función tanto de conferir significado como de usar un significado, nunca como una actividad puramente mecánica o como una alteración puramente técnica de la naturaleza al margen del contexto general de las funciones humanas. De lo contrario, el trabajo sería simplemente un acto inexplicable de violencia para devastar la naturaleza.

Si el sentido común tiene como objetivo proporcionar al hombre lo que necesita, el ingenio y la fantasía han de desarrollar sus funciones primariamente en el dominio del trabajo, y éste sólo se puede entender de la manera siguiente. Al establecer las relaciones (las similitudes) entre lo que el hombre necesita (por ejemplo, calmar la sed) y lo que sus sentidos le dicen sobre la naturaleza en cada situación específica (por ejemplo, la disponibilidad de agua), el hombre lleva a cabo la transferencia de significados que le conduce a la acción adecuada (por ejemplo, buscar agua y hacérsela disponible). Este es el significado del trabajo. El establecimiento de relaciones y la transferencia de significados a lo que le informan los sentidos (*metapherein*) son una actividad tanto ingeniosa como fantástica. Por tanto, es dentro de la estructura «ingeniosa» del trabajo y no dentro de la esfera del pensamiento racional donde funciona originariamente el sentido común. Al contrario de lo que desea la interpretación racionalista, el *sensus communis* no consiste en una manera «popular» y «común» de pensar. Se encuentra al margen del proceso racional, dentro de la esfera del ingenio, de tal manera que adquiere un carácter inventivo.

Sólo el trabajo es capaz de probar la objetividad de la activi-

---

27. *Ciencia nueva*, § 14 (p. 53).

dad ingeniosa y fantástica; el trabajo pone de manifiesto si las relaciones establecidas se han demostrado subjetivas al fracasar u objetivas al tener éxito en conducir a un resultado. Es también mediante el trabajo como se revela la objetividad de la naturaleza, pues nada más que el trabajo nos proporciona la experiencia de que no podemos tratar a la naturaleza de una manera arbitraria: sólo cierto material y cierta manera de tratarlo o modificarlo nos conduce al objetivo de nuestra acción.

Así pues, Vico sostiene que fue para satisfacer sus necesidades que las naciones se vieron conducidas a vivir en justicia y unirse en comunidades,[28] en relación con lo cual subraya el hecho de que esta situación surgió antes de que aparecieran los filósofos: «Así, los primeros pueblos, que fueron los niños del género humano, fundaron primero el mundo de las *technai*; posteriormente, los filósofos, que vinieron mucho tiempo después y en consecuencia son los ancianos de las naciones, fundaron el mundo de las ciencias».[29]

Si el sentido común tiene sus raíces en la actividad ingeniosa y fantástica, irradia espiritualidad humana y sólo puede ser interpretado como expresión de una experiencia fundamental, la de la ausencia de analogías o modelos entre las necesidades humanas y la naturaleza y de la necesidad de buscarlas. La espiritualidad hay que interpretarla aquí como una «carencia», en el sentido del debilitamiento de la unión (originariamente firme) entre la fantasía y el impulso o la necesidad. Si fallara la facultad ingeniosa, que siempre tiene que afirmarse a la vista de situaciones nuevas, el hombre quedaría reducido a la inmovilidad de conclusiones racionales que resultan de relaciones ya establecidas, sin revelar nada nuevo. Este mundo puramente racional naufragaría por falta de espiritualidad: «quienes mandan están forzados por la necesidad eterna de ese orden natural a dirigirse al espíritu [...] y si descubren que no pueden ver los hechos básicos o no pueden volver a encontrarlos, tendrán que servir a naciones y Estados que tienen mejor espíritu».[30]

Voy a resumir de una manera esquemática lo que acabo de

---

28. *Ibíd.*, § 2.
29. *Ibíd.*, § 498 (p. 246).
30. *Ibíd.*, § 1.114. La crítica de la primacía del pensamiento racional también se expresa en la siguiente frase: «[...] al cabo de largos siglos de barbarie, llegan a herrumbarse las malnacidas sutilezas del ingenio malicioso, que con la barbarie de la

decir. La unidad de acción en tanto que sistema cerrado dentro de sí mismo surge por la necesidad que hace posible transferir significados a los factores ambientales neutrales y poner la acción en movimiento. La realización del significado calma la necesidad. La fantasía es el «ojo del ingenio» debido a su función de crear metáforas originales mediante la transferencia de significados. Es en esta estructura del trabajo donde el *sensus communis* se manifiesta.

VI. **La lógica de la fantasía**

Teniendo presentes estos argumentos, ahora hemos de preguntarnos qué quiere decir Vico cuando afirma que originalmente los hombres pensaban mediante géneros fantásticos y universales fantásticos más que mediante conceptos racionales. En este contexto habría que discutir otro problema esencial más: ¿es posible (y si lo es, en qué sentido y dentro de qué límites) desarrollar la teoría de Vico hacia una «lógica de la fantasía» que proporcione al *sensus communis* una dimensión más profunda y que sea diferente de la lógica racional?

Los términos *géneros* y *universales* forman parte de los instrumentos de la lógica tradicional, la cual tiene como objetivo clasificar y subdividir los objetos en especies y géneros mediante un proceso de abstracción (revelador de propiedades comunes) para captar la esencia o el factor común que existe dentro de elementos diferentes y que constituye el requisito previo a su definición.

Vico construye su teoría de los géneros y universales fantásticos no mediante la abstracción, sino mediante «retratos ideales», «caracteres ejemplares», es decir, mediante símbolos como las fábulas o las figuras míticas (por ejemplo, Aquiles o Hércules).

Estas figuras poéticas, fantásticas, pertenecen a una forma especial de pensamiento, y al mismo tiempo le dan la vuelta a la lógica tradicional, ya que no son en modo alguno un disfraz poético de conceptos racionales. El concepto fantástico (el «concebir» o «comprender» que conduce a la definición) capta

---

reflexión había hecho de ellos fieras más inhumanas de lo que lo habían sido con la primera barbarie del sentido» (§ 1.106, p. 526).

y circunscribe dentro de sí mismo (en correspondencia con el término griego *horos*) una multiplicidad mediante una imagen, de tal modo que expresa la esencia en términos de universales (por ejemplo, el león como la esencia de la fuerza, la cabeza como la esencia de la altura). Mientras que el pensamiento racional determina las diferencias entre los individuos para formar especies y géneros mediante la abstracción, en el «concepto fantástico» la esencia cristaliza mediante el acto ingenioso como una visión directa de un todo figurativo. Esta visión representa al mismo tiempo la figura ejemplar y la figura alegórica. Las imágenes de la lógica poética son la expresión del acto fantástico mediante el cual se manifiesta la relación entre «cosas que están lejos las unas de las otras» (de acuerdo con la formulación de Vico). Ésta es la realización de la lógica de la fantasía. Vico escribe: «Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera verdad del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y asbtracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y en cambio tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías».[31]

La lógica que corresponde a esa sabiduría y metafísica poéticas usa una «manera fantástica de hablar», pues primariamente usa metáforas «basadas en semejanzas con cuerpos que significan elaboraciones de las mentes abstractas».[32] Por tanto, la metáfora es la forma originaria de elevar lo particular a lo universal mediante la representación figurativa, para alcanzar una revelación inmediata del conjunto. Un ejemplo: «Del mismo modo, debió suceder que *tignum* y *culmen* significaron con toda probabilidad *viga* y *paja* en el tiempo de las chozas; después, con el desarrollo de las ciudades, significaron todo el material y el acabamiento de los edificios».[33]

En la lógica de la fantasía, el «ejemplo» actúa como la primera forma de la coordinación de ideas, y este «ejemplo», que (tal como dice Vico) «se contenta con una cosa similar»[34] y pertenece al dominio de la lógica de la fantasía, desempeña una

31. *Ibíd.*, § 375, p. 181.
32. *Ibíd.*, § 404, p. 197.
33. *Ibíd.*, § 407, p. 199.
34. *Ibíd.*, § 424, p. 206.

función similar a la de la inducción en la lógica racional. Vico distingue explícitamente la inducción racional, «que necesita varias cosas similares», respecto del «ejemplo», que sólo requiere *una* similitud para convencer. Para clarificar esta tesis, menciona (entre otras cosas) la fábula de Menenio Agripa.

La necesidad de hablar de una lógica de la fantasía brota, pues, del siguiente hecho: si el hombre no forma conceptos racionales de los géneros, siente la necesidad de crear para sí mismo «caracteres poéticos», es decir, conceptos de géneros o universales creados por la fantasía para reducir las especies a ciertos prototipos o retratos ideales, cada una al género a que pertenece.[35]

Igual que los niños siguen la idea y los nombres de los hombres, mujeres y cosas que conocen primero, y luego conciben y nombran de una manera correspondiente a todos los hombres, mujeres y cosas que son *similares* a los primeros, también la verdad poética es una verdad metafísica «frente a la cual hay que considerar falsa a la verdad física que no se conforma así. De lo que resulta esta importante consideración en materia poética: que el verdadero capitán de guerra es, por ejemplo, el Godofredo que imagina Torquato Tasso; y todos los capitanes que no se conforman en todo y por todo a Godofredo no son verdaderos capitanes de guerra».[36]

Desde un punto de vista puramente factual, podemos señalar que la justificación de hablar de una *lógica* de la fantasía como contraria a la lógica racional radica en la siguiente certeza: el nombre «lógica» procede del verbo *legein*, que significa «seleccionar» y «recoger». El proceso racional del establecimiento de relaciones consiste en combinar o conectar las cosas que están relacionadas y separar las que no están relacionadas. La explicación y la prueba son aquí los resultados de un proceso de derivación de relaciones sobre la base de premisas dadas.

Por tanto, en la lógica racional lo *universal* (que representa lo «común» a una clase) se obtiene mediante un proceso de abstracción en el que procedemos desde la percepción de objetos individuales a las esencias formadas por especies y géneros. Además, en esta lógica la «conexión» es el resultado de un pro-

35. *Ibíd.*, § 209.
36. *Ibíd.*, § 205, p. 132.

ceso de derivación. Y de una manera similar, la actividad espiritual consiste en el proceso de derivación.

Por otra parte, en la lógica de la fantasía el acto de poner en relación (*legein*) «cosas que están lejos las unas de las otras» es el resultado de una conexión inmediata, originaria, que debido a su inmediatez sólo puede aparecer en forma de una visión momentánea o, con otras palabras, de una imagen.

De manera correspondiente, los universales fantásticos también son el resultado de la invención y, al contrario que los universales racionales, obtienen un efecto emotivo en virtud de su carácter figurativo.

Por último, la actividad espiritual en la lógica de la fantasía no consiste en un proceso racional, sino que se expresa en una experiencia primaria, doble, la de la ausencia y necesidad de buscar conexiones necesarias sobre la base de las cuales los hombres pueden y tienen que construir su mundo.

Aquí tengo que subrayar un punto muy importante: sería un error y conduciría a un malentendido fundamental interpretar a Vico como si la lógica de la fantasía se limitara a una lógica de las formas simbólicas, por ejemplo a la manera de Ernst Cassirer. La esencia de la lógica de la fantasía de Vico no consiste en diseñar imágenes, símbolos o analogías concebidas de manera abstracta, sino en la necesidad constante de establecer mediante la actividad ingeniosa y fantástica (que conforma la estructura fundamental y la raíz del *sensus communis* y que se manifiesta en el trabajo) y mediante el uso de conceptos fantásticos las relaciones entre lo que el hombre necesita para realizarse y lo que sus sentidos le proporcionan en situaciones constantemente nuevas. Con otras palabras: hay que poner la lógica de la fantasía en la conexión más estrecha posible con el trabajo en tanto que humanización de la naturaleza; de lo contrario, habría que definir la fantasía y sus productos como actividades «irreales» que alejan de la realidad histórica.

Por consiguiente, el significado que atribuyo a la lógica de la fantasía no hay que entenderlo en el sentido de un interés puramente teórico por una crítica de la primacía del racionalismo. Tengo que resaltar que este énfasis en la lógica de la fantasía y mi interpretación de ella surgen de la certeza de que esa lógica representa el requisito previo de un lenguaje cotidiano que sea expresión del sentido común, de tal modo que prevalezca sobre

el lenguaje racional. Con esto demuestro que la tradición humanista, que alcanza su cumbre en Vico, proporciona una respuesta esencial a cuestiones que se plantean hoy (por ejemplo en el marxismo) en el campo del lenguaje. Lo que estoy diciendo es lo siguiente: mediante su crítica del idealismo, su ataque a una dialéctica de las ideas que se desarrolla independientemente en una esfera puramente racional y que proporciona las premisas para una ulterior derivación *a priori* de la dialéctica de la historia, el marxismo ha presionado hacia el reconocimiento de la primacía y prioridad de un lenguaje no racional, es decir, de un lenguaje común (cfr. las tesis de Antonio Gramsci) que resulta de un proceso de trabajo concreto, histórico. Esta tesis sólo adquiere su legitimación teórica mediante la lógica de la fantasía.

Por último, no habría que comprender las tesis de Vico sobre la capacidad fantástica de los primeros seres humanos en un sentido cronológico, pues el ingenio y la fantasía, el pensamiento metafórico y analógico, pertenecen a la naturaleza originaria del hombre y, por tanto, al trabajo en tanto que realización del *sensus communis*. Proporcionan la condición para «encontrar» las premisas a partir de las cuales la actividad racional procederá a extraer sus conclusiones para sistematizar lo que se ha mostrado mediante la intuición.

La referencia de Vico al retorno de la barbarie confirma esta interpretación. En su opinión, la barbarie reaparece siempre que se pierde el contacto ingenioso y fantástico originario con la realidad. Es entonces cuando los seres humanos escapan a consideraciones puramente racionales: «[...] al cabo de largos siglos de barbarie, llegan a herrumbarse las malnacidas sutilezas del ingenio malicioso, que *con la barbarie de la reflexión* había hecho de ellos fieras más inhumanas de lo que lo habían sido con la primera barbarie del sentido. [...] Por ello, los pueblos de tal *reflexiva malicia* [...] no sienten ya ni las comodidades, ni las delicadezas, ni los placeres ni el fasto, sino solamente las utilidades necesarias para la vida; y, por el escaso número de los hombres que al fin quedan y por la abundancia de las cosas necesarias para la vida, llegan a ser naturalmente moderados».[37]

---

37. *Ibíd.*, § 1.106, p. 526. Cursivas mías.

VII. La «inducción de similitudes»

La definición del trabajo como el ámbito concreto y originario del sentido común conduce a conclusiones significativas respecto de los diversos modelos del pensamiento científico que hemos discutido al principio de este artículo.

El concepto tradicional de inducción consiste en la reducción (*in-ductio, peri-agogè*) de una multiplicidad a un factor común, o a lo que permanece constantemente «igual» dentro de la multiplicidad. Es sólo sobre la base de lo existente como se pueden captar fenómenos múltiples en su esencia mediante un proceso deductivo. Pero si se entiende la inducción de esta manera tradicional, la inducción se revela inadecuada como método de conocimiento (por las razones que ya hemos visto).

Vico contrapone a esta concepción su «inducción de las similitudes», a la que define como el conocimiento de la «similitud» entre las necesidades del hombre y la realidad natural de la que parte el sentido común en el trabajo. El trabajo siempre se caracteriza por esta estructura inductiva: «La persona que usa el silogismo, más que unir cosas distintas, desentraña la especie contenida en el género a partir del seno del género. [...] Los antiguos filósofos italianos no aprobaron ni el silogismo ni el sorites, sino que en sus argumentos usaron la *inducción de similitudes*. [...] La dialéctica antigua consistía en la inducción y la *comparación de similitudes*».[38]

Al igual que la metafísica tradicional, Vico deriva la definición de la realidad a partir de un principio primario: este axioma demuestra la necesidad, a la vista de las necesidades espirituales y materiales siempre nuevas, de retomar continuamente la inducción de las similitudes. Así, las respuestas específicas a esta demanda esencial no pueden pretender ser formuladas y establecidas en un teorema abstracto válido para todos los tiempos y lugares. Éste es el significativo valor histórico de las tesis de Vico.

Frente a la logística, hay que tener presente lo siguiente. La «inducción de similitudes» también se opone al formalismo de naturaleza logística: el acto inductivo, ingenioso, siempre se re-

---

38. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere*, pp. 183-184; cursiva mía. Cfr. *Antología*, p. 91.

fiere a cuestiones que conducen a la satisfacción de necesidades. Pues está ligado a un «valor de verdad», a un «contenido espiritual».

Vico describe el lenguaje originario, fantástico, metafórico, como agudo (*arguto*) porque sólo él corresponde al *argumen*, a la agudeza (*argutezza*) del ingenio. El lenguaje ingenioso no puede ser reducido a cálculo. Está formado en su esencia por la analogía y la metáfora, en contraste patente con los postulados de la logística. La metáfora representa, en su visión de las características comunes, la estructura fundamental del lenguaje; nunca llega a ser un disfraz fantástico para las ideas, sino que es la fuente de nuevos argumentos para la inferencia.

La logística intenta superar el discurso metafórico erradicando del lenguaje científico las imágenes. El lenguaje metafórico, al que la logística rechaza porque es «impropio», ha de quedar reemplazado por el lenguaje formalizado del cálculo, por símbolos matemáticos, a los que la logística ensalza en tanto que expresiones «propias», ya que no son transferibles. Pero precisamente esta abstracción racional y el hecho de no ser transferible hacen que el proceso puramente logístico y deductivo se vuelva rígido y no pueda pretender ser inventivo.

Contra el estructuralismo en general y contra sus representantes marxistas en particular, hay que tener presente lo siguiente. Con Vico, la dualidad de sujeto y objeto es el resultado de la experiencia fundamental del hombre de tener que encarar constantemente posibilidades. El hombre, en tanto que sujeto, trabaja sobre la base de relaciones de similitud que no le son familiares por nacimiento. Se encuentra extraño y solo frente a la naturaleza que percibe mediante los sentidos. El hombre individual, el hombre como sujeto, se enfrenta a la naturaleza como una realidad a definir y modificar, de tal modo que como sujeto no es parte de la unidad originaria de la naturaleza. El argumento del estructuralismo según el cual la autoafirmación del sujeto es un punto de partida abstracto se demuestra insostenible.

Al contrario de lo que dice el reproche que el estructuralismo le hace al humanismo, el trabajo no es para Vico el resultado de un acto «creativo» generalizado y abstracto. La modificación de la naturaleza (que es el producto del trabajo) es en opinión de Vico el resultado de relaciones siempre diferentes, con-

cretas, dependientes del aquí y ahora, establecidas entre las necesidades humanas y las realidades provistas por la naturaleza. El factor determinante y revelador es la «situación» específica, que es una sección del conjunto del vivir y actuar significativos. Fuera de este contexto concreto, la función del ingenio y de la fantasía sería nula. La invención y el descubrimiento continuos de relaciones conducen a tipos diferentes de producción, distribución y consumo, y determinan la forma respectiva de la función del trabajo dentro de la sociedad.

Concluyendo: el pensamiento racional (en el sentido tradicional) consiste en conectar (*legein*) y abstraer para determinar los fenómenos sensibles en relación con los principios universales y necesarios y para justificar o explicar las definiciones correspondientes. Vico opone a este proceso el pensamiento metafórico. Éste también es un proceso de combinación, de conexión y abstracción, pero no de naturaleza racional. La visión ingeniosa de relaciones entre fenómenos sensibles, que es el presupuesto de la metáfora, representa el aspecto primario de la combinación, el aspecto característico de la agudeza. A su vez, el establecimiento de relaciones es llevado a cabo con vistas a satisfacer necesidades de tal modo que el hombre pueda realizarse. En este sentido, la agudeza ingeniosa hace abstracción de todos los demás significados posibles de los fenómenos sensibles y crea un mundo humano significativo mediante el trabajo.

La función conectadora y abstraedora contenida en el acto del ingenio conforma la esencia del pensamiento y del discurso «reales» u originarios.

Los temas principales del humanismo, es decir, la reinterpretación y afirmación del *sensus communis* (que también encontramos en Lorenzo Valla y Nizolio), el análisis del hombre como sujeto que ha de hacer frente a la tarea de definir y modificar la realidad sobre la base de modelos a descubrir (como lo llevaron a cabo Pico della Mirandola y Guarino Veronese), el rechazo de la prioridad de los procesos del pensamiento racional y de su lenguaje (Leonardo Bruni y Agnolo Poliziano), todos estos temas alcanzan su expresión filosófica más alta con Vico. La suya es una defensa de una tradición a la que no se había prestado atención desde Descartes.

* * *

John Michael Krois: comentario al artículo del profesor Grassi

El profesor Grassi intenta mostrar que en la *Ciencia nueva* hay que comprender la primacía del «sentido común» por referencia a la concepción viquiana de la «lógica de la fantasía». En consecuencia, extiende el tratamiento del sentido común dado en el reciente libro del profesor Pompa para incluir los universales fantásticos de Vico.[39] Además, Grassi argumenta que esta lógica de la fantasía está relacionada directamente con la práctica humana, con el trabajo. Estoy de acuerdo con el intento de mostrar que la teoría de Vico sobre el sentido común depende de su teoría de la lógica de la fantasía. También comparto, hasta cierto punto, el deseo de mostrar que esta lógica está implicada en la vida práctica concreta del hombre. Pero el argumento de Grassi me suscita algunas dudas, especialmente por cuanto respecta a lo que él considera la naturaleza del trabajo humano y las «necesidades» de ser y a qué relación guardan éstas con los universales fantásticos en particular.

La *Ciencia nueva* de Vico trata el problema de la naturaleza común de las «naciones» o, como diríamos hoy, «culturas». Su objetivo es mostrar que hay una unidad en la multiplicidad de las sociedades humanas, una unidad que es más fundamental que la noción de una futura unión política internacional. Vico entiende esta unidad como una «historia ideal eterna», y expone sus fases y características en la *Ciencia nueva*. Central para esta unidad, tal como Vico la entiende, es su teoría del origen independiente y múltiple de las culturas. «Ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un fondo común de verdad», dice.[40] Vico llama a este fondo de verdad «sentido común». El sentido común fija la inestable voluntad humana y le da una dirección. Esto sucede sobre la base de los tres principios del sentido común: la fe en una deidad providente, la creencia en que hay que controlar las pasiones y la fe en la inmortalidad del alma. Estas tres creencias controlaron a los primeros hombres, que eran unos salvajes.

---

39. Leon Pompa, *Vico: A Study of the New Science*, Nueva York, Cambridge University Press, 1975.

40. *Ciencia nueva*, § 144, p. 119.

Vico no piensa que los primeros hombres tuvieron estas creencias para satisfacer sus necesidades ni para aliviar la irritación de la duda intelectual. Grassi también quiere evitar la tesis de que el sentido común se basa en aspectos intelectuales. Vico piensa que las creencias mencionadas son espontáneas. «El sentido común es un juicio sin reflexión alguna», dice.[41] Sin embargo, Vico entendió estas creencias de sentido común (tal como señala Grassi) como productos de la actividad ingeniosa humana y no como dadas ni simplemente como la manera originaria en que las cosas se enfrentan al hombre. En etapas posteriores de la historia ideal eterna, los hombres reflexionaron sobre estas creencias de sentido común; pero los primeros hombres las experimentaron como realidad. Vico llamó «universales fantásticos» a estas formas inmediatas de experiencia en que se originan estos principios de sentido común. Vico dice que los universales fantásticos constituyen el primer tipo de «universalidad» reduciendo en una imagen todas las instancias particulares de un género y haciendo esto de una manera unívoca, *no* analógica.[42] Vico llama a esta idea la «clave maestra» de su *Ciencia nueva*.[43] Vico insiste una y otra vez en que hace falta un gran esfuerzo para comprender la naturaleza poética de los primeros hombres, es decir, el «sentido común» de los pueblos que les hizo llegar a la religión, al matrimonio y a la inhumación de los muertos. Esto es así porque todas estas instituciones dependen de la naturaleza universal inmediatamente fantástica de la experiencia de estos hombres. Júpiter y otras divinidades estaban frente a ellos, y la acción humana estuvo en consonancia con este hecho.

La inmediatez de la lógica poética no está en discusión aquí. Los universales fantásticos no tienen nada abstracto. Al contrario, son imágenes puestas como ideal, y de este modo son lo contrario de las formas lógicas tal como se entiende normalmente a éstas. Mi dificultad con la tesis de Grassi sobre los universales fantásticos se refiere a su relación con el trabajo. La actividad del pensamiento fantástico o inventivo, tal como Vico la describe en *De antiquissima Italorum sapientia*, representa el

---

41. *Ibíd.*, § 142, p. 119.
42. *Ibíd.*, § 34.
43. *Ibíd.*

medio principal para resolver problemas. Es la lógica de la invención lo que interesa a Vico en ese trabajo, la lógica de la hipótesis. Vico contrasta esto con la mera inducción por enumeración, que no es inventiva. Pienso que Grassi tiene razón al argumentar que esta lógica es responsable del establecimiento de la relación entre lo que el hombre necesita y lo que sus sentidos le proporcionan. Mediante la invención, el hombre satisface sus necesidades. Esta lógica inventiva conduce a los hombres a formas diferentes de producción, distribución y consumo, como dice Grassi. Pero esto también sirve para crear diversidad entre pueblos más que para unificarlos, y de este modo representa una función de la fantasía diferente de la presente en el «sentido común».

Aquí, el problema es la relación entre «fantasía» e ingenio. El sentido común depende del primero para los universales fantásticos en que se basan las instituciones de la vida social. La actividad ingeniosa que demanda el trabajo también depende de la fantasía para unificar lo que es diverso en «similitudes». Pero estas similitudes no parecen ser las mismas que los universales fantásticos del sentido común entendidos unívocamente. La cuestión es cómo *éstos* se encontraban en la «conexión más estrecha posible con el trabajo». ¿Qué significa «trabajo» en este contexto? ¿Cómo establecen Júpiter y la moralidad poética originaria una relación entre una necesidad y lo que proporcionan los sentidos?

Al margen de las necesidades que pueda satisfacer la lógica de los universales fantásticos, parecería que esta lógica también sirve para *crear* una necesidad humana distinta. Nuestro pensamiento está muy lejos del de los primeros hombres. La moralidad poética originaria se ha disipado. El mundo unificado de los primeros hombres se ha fragmentado. Como resultado, los hombres contemporáneos sienten la necesidad de valores que puedan unificar sus vidas. Pero la fuente de esta necesidad radica en la naturaleza originaria del hombre en tanto que ser humano y no en su situación momentánea. Por consiguiente, no puede ser satisfecha a la manera en que calmamos la sed o solucionamos otros problemas. Este problema muestra que Grassi tiene toda la razón al criticar la concepción «objetiva» contemporánea del hombre. También muestra que el hombre contemporáneo está relacionado con la lógica de los primeros hombres aunque la

naturaleza de esta relación no sea inmediatamente clara. Los hombres contemporáneos no son capaces de pensar como los primeros hombres sin un gran esfuerzo y, sin embargo, perciben una necesidad debido a este hecho. Espero que Grassi pueda clarificar cómo entiende el surgimiento de esta necesidad y en particular cómo la importancia fundamental del trabajo da cuenta de este tipo de necesidad.

Respuesta del autor

El problema al que se refiere el doctor Krois es de fundamental importancia. Lo podemos reducir a la cuestión de cómo distinguir el trabajo «material» y el trabajo «espiritual».

El problema fundamental de Vico consiste en determinar el principio y la estructura de la historicidad humana. A ésta la identifica con el *sensus communis* y con el ingenio y la fantasía sobre los que se basa. Como ya he mencionado, la esencia del ingenio consiste en la capacidad de exponer la relación entre los fenómenos sensibles y las necesidades mediante la cual la fantasía transfiere los significados adecuados a los fenómenos sensibles. La satisfacción de las necesidades se produce, pues, mediante el trabajo ingenioso y fantástico y es su producto.

En este contexto, hay que reparar en lo siguiente. La transformación de la naturaleza que tiene lugar mediante el trabajo en todos los niveles de la vida (ya sea ésta vegetativa, sensitiva o humana) presenta una estructura básica común. En el nivel biológico, el objetivo de la autopreservación de la criatura individual y de la continuación de la especie se alcanza mediante la satisfacción de deseos e impulsos a través de los sentidos. En el nivel humano, el trabajo de la vida es realizado mediante la construcción de planes que conducen a la humanización de la naturaleza.

Aquí hay que distinguir tres cosas. En todos estos niveles, el «trabajo» (tal como lo hemos definido) se aplica como la fuerza determinante para la realización de la vida. Marx, por ejemplo, habló en este sentido en un célebre pasaje de *El capital* sobre el trabajo de los animales (se refiere a las arañas y a las abejas). Además, en cada nivel de la vida se ve una actividad ingeniosa y fantástica porque en todas partes se da una construcción de

relaciones entre las circunstancias dadas y la transferencia de significados para salvar la vida y preservar la especie. Por último, hemos de atribuir (sorprendentemente) un carácter alegórico y metafórico a la realidad vegetativa y sensitiva. Ésta tiene un carácter alegórico (*allegorein* significa decir algo y referirse a otra cosa) porque, por ejemplo, cuando se dice que un fenómeno es «bueno» o «útil» se expresa el significado de este fenómeno particular por referencia a la realización de la vida, se afirma o considera este fenómeno de esta manera. Aquí también hay un carácter «metafórico» en la medida en que la vida misma «transfiere» en cada caso un significado a la realidad. Con esto, los términos *alegoría* y *metáfora* obtienen un significado más fundamental y amplio que en el campo de la literatura.

Pues bien, ¿cuál es la diferencia esencial entre el trabajo material y el trabajo espiritual? Desde un punto de vista puramente formal, es evidente que esta división sólo está justificada si en el trabajo humano se puede mostrar un tipo de estructura completamente diferente que en el trabajo biológico orgánico.

La primera diferencia esencial consiste en el hecho de que los animales completan el trabajo de satisfacer las necesidades orgánicas mediante la aplicación de esquemas innatos. Por el contrario, el hombre está obligado a buscar esquemas y a determinar su adecuación. Con el hombre, la satisfacción de las necesidades conduce al desarrollo de nuevos tipos de necesidades, las cuales conducen a su vez a nuevas formas de trabajo y, por tanto, a nuevas formas de sociedad. Por esta razón, la sociedad humana nunca «es», sino que siempre está en «devenir», y es este aspecto esencial lo que hace de ella un mundo «histórico».

Quiero resaltar que Marx, por ejemplo, creyó que esta característica bastaba para estudiar e identificar por completo la naturaleza específica del trabajo *humano*. Pero en este caso el trabajo espiritual (que siempre es un trabajo específicamente humano) se origina, sorprendentemente, en una «carencia» de esquemas innatos que conduce a la necesidad de *buscar* esquemas. Esto significaría que la «espiritualidad» (sorprendentemente, repito) sería idéntica a la «deficiencia».

Sin embargo, al examinar más de cerca la situación con que se enfrenta el hombre se pueden mostrar *otras* necesidades completamente diferentes. En primer lugar, hay la necesidad de saber *por qué* el hombre carece de esquemas innatos, es decir,

por qué no se encuentra a sí mismo ligado a la naturaleza. Esto nos conduce a la importantísima cuestión de la libertad humana. Esta cuestión trae consigo la segunda cuestión de *cómo* el hombre se ha apartado de la unidad de la naturaleza y se ha opuesto a ella en una relación sujeto-objeto. Los animales viven *en* la naturaleza, pero los seres humanos vivimos por encima de la naturaleza y contra ella, pues quien sabe que no está ligado a la naturaleza no la reconoce como su hogar y la ve como algo extraño. Los dos problemas son la base de la antropología en tanto que ciencia.

La tercera cuestión es *si*, *cómo* y *dónde* puede encontrar el hombre vínculos que lo liguen de alguna manera. Los latinos formularon esta cuestión como la cuestión de la *religio* (de *religare*).

Todas estas cuestiones reclaman un área de trabajo puramente espiritual que nunca se puede derivar del proceso de satisfacer las necesidades orgánicas. Una vez más: hemos visto que las diversas circunstancias dadas de la vida vegetativa y sensitiva representan alegorías y metáforas de la vida orgánica, pero la cuestión es: ¿de *qué* es una alegoría y una metáfora este nuevo mundo espiritual «libre»?

Una alusión: una forma originaria de trabajo espiritual se manifiesta en el *arte*. La «desvinculación» o «libertad» sobre y contra la naturaleza que he mencionado antes conduce al hombre a trabajos «fantásticos» en los que es capaz de construir mundos «posibles». Pero éstos encierran el peligro de ser dirigidos a lo que no es una realidad esencial para el hombre y de convertirse en un «juego» que se limita a preocupaciones sin importancia. Entonces tenemos un disfrute puramente estético al margen de las obligaciones de la vida.

Otra forma de trabajo espiritual consiste en clarificar el comportamiento del hombre en relación con las pasiones, lo cual conduce al *trabajo moral*. Los diversos significados de las pasiones en situaciones diferentes no se pueden derivar de la satisfacción de impulsos, sino sólo de la «desvinculación» que es válida para los seres humanos. El trabajo ético muestra de este modo que siempre surge de la esencia originaria y omnipresente de la *religio*.

A partir del conocimiento de la relación esencial entre el arte, la ética y la religión y a partir del reconocimiento de la

inderivabilidad del trabajo espiritual desde el trabajo material, Vico fundamentó el desarrollo histórico en tres trabajos esenciales de la cultura. Éstos son el trabajo recurrente de la *religio*, la institucionalización del matrimonio (y por tanto la familia en tanto que control de los impulsos) y el culto a los muertos en tanto que signo de humanidad (palabra que Vico deriva de *humare* o inhumar).

3

EL MARXISMO, EL HUMANISMO Y EL PROBLEMA DE LA FANTASÍA EN LAS OBRAS DE VICO

I. **Idealismo y marxismo**

a) El ideal del conocimiento basado en las matemáticas y en la geometría

La cuestión de las conexiones teóricas e históricas entre el marxismo, el humanismo y la teoría viquiana de la fantasía exige que se investigue un amplio transfondo. La tradición filosófica del humanismo se encuentra en oposición clara a la escuela racionalista que comienza con Descartes y culmina con el idealismo alemán. Es, pues, comprensible que desde los tiempos de Descartes se haya no sólo minusvalorado, sino virtualmente negado el significado filosófico del humanismo. Esta actitud general ha dado lugar a una tradición histórica que sigue en vigor hoy: la tradición de datar en Descartes el nacimiento del pensamiento moderno.

Esto nos da nuestro primer problema: ¿qué concepción de la filosofía y del pensamiento científico comienza realmente con Descartes? Partiendo del dualismo entre *res extensa* y *res cogitans*, el pensamiento filosófico y científico sólo parece posible si sigue el ideal matemático y geométrico, por dos razones. En primer lugar, si partimos de la *res extensa*, de la percepción sensorial, no alcanzamos la certeza, pues ningún fenómeno em-

pírico puede sobrevivir al escepticismo sistemático, por lo que no puede servir como fundamento del conocimiento. En segundo lugar, el conocimiento (es decir, el tipo de conocimiento que reclama validez universal y necesidad) sólo puede partir de axiomas auto-evidentes, de los cuales se extraen conclusiones mediante un proceso racional de deducción. Para Descartes, ese axioma es su *cogito ergo sum*. La auto-evidencia de este principio o axioma garantiza la objetividad científica del proceso a deducir de él. Los problemas que surgen sobre la base de este axioma, en correspondencia con el modelo de las matemáticas y de la geometría, se solucionan mediante explicaciones que se retrotraen a él. Así pues, un criterio que acentúe la primacía de la verdad y del conocimiento está condenado a excluir de la filosofía (y por tanto del pensamiento científico) a todo elemento que no tenga su fuente en la verdad y en los procesos lógicos.

Este planteamiento conduce a repudiar la *historia*, pues ésta no está en condiciones de contribuir al conocimiento y a la verdad, ya que todas las discusiones sobre cómo han tenido lugar los acontecimientos o cómo los describen los historiadores se quedan en el ámbito de lo «posible». Tampoco se puede atribuir significado filosófico a la *filología*; como mucho, ésta puede ser útil para comprender textos antiguos o extraños. Incluso en este caso es cuestionable el beneficio que se espera de la filología, pues (de acuerdo con Descartes) ésta puede afectar a la autenticidad del proceso filosófico e introducir conceptos erróneos. Más peligrosa todavía es la inclusión del *arte* y de la *poesía*, que representan la posibilidad más que la verdad; a la *retórica*, una disciplina que adquirió gran significado en el humanismo, no le va mucho mejor, pues las pasiones deterioran la claridad del pensamiento y por tanto no hay que tomarlas en cuenta.[1] Así, todas las ramas del humanismo quedan excluidas sistemáticamente del ámbito de la filosofía.

Kant prosigue esta manera de pensar hasta su conclusión lógica en la *Crítica*. La experiencia empírica que emana del objeto nos enseña que algo tiene esta o esa cualidad; pero no muestra que no podría ser de otra manera. Por tanto, la experiencia empírica nunca puede conducir a la verdad o a la universalidad

---

1. Descartes, *Discours de la Méthode*, parte 1, en *Oeuvres* (ed. C. Adam y P. Tannery), 13 vols., París, 1897-1913, vol. 10, p. 371.

estricta, sino sólo al conocimiento hipotético o comparativo; pues la universalidad que resulta de las afirmaciones empíricas no es más que una exageración arbitraria de su validez.

Esto vale para el planteamiento crítico de Kant. El conocimiento sólo es posible si tenemos éxito en descubrir en nosotros mismos formas de conocimiento aprióricas *sobre las que* basar nuestra comprensión: estas formas aprióricas constituyen los axiomas que conducen al conocimiento verdadero. La realidad en sus diversas fases *se deriva de las formas de la consciencia humana*.

Las propias palabras de Kant reflejan su certeza de la enormidad de esta conclusión, que exige que toda afirmación científica sobre la realidad *se derive exclusivamente de las formas aprióricas de la experiencia humana*: «Por más exagerado y absurdo que pueda parecer decir que el entendimiento es en sí mismo la fuente de las leyes de la naturaleza y, por tanto, de su unidad formal, esta afirmación es correcta y adecuada al objeto, es decir, a la experiencia».[2]

La ciencia como una estructura apriórica de la realidad; la realidad como una creación de la mente humana: el significado normal de *concreto* ha quedado invertido. La realidad concreta que subyace a nuestras formas de conocimiento es vista como si estuviera más allá del conocimiento, y lo único concreto son las formas aprióricas del entendimiento de las que hay que deducir la realidad. ¡El conocimiento es una construcción apriórica autosuficiente!

b) La realidad como un acto de consciencia

Fichte desarrolla esta misma tendencia de la filosofía, este método del conocimiento que persigue sus propios fines, a derivar puramente del acto de consciencia como un proceso que se cumple por sí mismo. Un grupo de frases, dice Fichte, constituye una ciencia si guarda relación con un todo y tiene sus raíces en un suelo sólido; por consiguiente, la primera definición esencial de una ciencia es su forma sistemática. Ya que la filosofía reclama como su función la investigación de las *primeras cau-*

---

2. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 127.

sas, también es su tarea examinar y derivar las ciencias. De acuerdo con Fichte: «La ciencia es un edificio; su objetivo principal es la solidez. El fundamento es sólido; y tan pronto como éste está sentado, ya está alcanzado el objetivo. Pero como no se puede vivir en el mero fundamento, como sólo mediante él no es posible protegerse del ataque voluntario del enemigo ni de los ataques involuntarios del mal tiempo, se construyen paredes sobre el fundamento y un tejado encima de ellas. Todas las partes del edificio ensambladas con el fundamento y entre sí, y de este modo el conjunto se vuelve sólido; pero no se construye un edificio sólido para poder ensamblar, sino que se ensambla para que el edificio sea sólido; y el edificio es sólido en la medida en que todas sus partes reposan sobre un fundamento sólido».[3] También aquí, el ideal de conocimiento sigue el modelo de la geometría y de las matemáticas: el fundamento de la ciencia es un *acto* de la consciencia, la realidad originaria. No vamos a discutir aquí cómo llega Fichte al acto de la autoconsciencia en tanto que fundamento originario. Sólo vamos a recordar que el objetivo de Fichte es la apoteosis de la filosofía en tanto que ciencia autosuficiente que deriva la realidad *a partir de la autoconsciencia*. «La filosofía nos enseña a buscar todo a partir del yo. Sólo mediante el yo aparecen en la masa informe y muerta el orden y la armonía. Sólo mediante el hombre la regularidad se expande en torno a él hasta los límites de su observación, y cuando surge la regularidad surgen también el orden y la armonía. Su reflexión asigna un lugar a cada una de la infinita variedad de cosas, de tal modo que ninguna desplaza a otra; su reflexión trae unidad a la variedad infinita. *Mediante ella se mantienen juntas las esferas* [...] *mediante ella los soles corren en sus propias órbitas*.»[4] La teoría del conocimiento idealista alcanza aquí su culminación orgiástica.

Hegel representa el ejemplo más decidido y radical de una ciencia y filosofía autosuficientes, con su derivación apriórica a partir del proceso dialéctico de consciencia y su disolución de las ciencias naturales, de la historia y del arte en la filosofía. Cómo llega Hegel a esta concepción de una realidad dialéctica

---

3. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), en *Sämtliche Werke* (ed. I.H. Fichte), Berlín, 1854, vol. 1, p. 42.
4. Fichte, *Über die Würde des Menschen* (1794), en *ibíd.*, p. 412.

es bien sabido: la dualidad de en-sí y para-nosotros, de objeto y sujeto, en la que Kant se había basado, *no es primaria* para Hegel, pues está producida por el acto de pensar y cae dentro del concepto del acto de pensar. En este sentido, el pensamiento lleva a cabo un «experimento»: partiendo del dualismo (tesis) de en-sí y para-nosotros, llega al escepticismo (antítesis), pues sobre la base de esa premisa sólo se puede llegar al en-sí *a través de las formas del para-nosotros*, y *nunca tal como es en sí mismo*. Sin embargo, tesis y antítesis no están contrapuestas de una manera irreconciliable, pues al reconocer que el escepticismo es una consecuencia del rígido dualismo el pensamiento aparece como un proceso experimental, es decir, se convierte en la forma originaria de la revelación de la realidad (síntesis): «estos dos momentos, el concepto y el objeto, ser para otro y ser en sí mismo, caen en el saber que estamos investigando».[5] Con otras palabras: el conocimiento se experimenta a sí mismo como un proceso de formación de la consciencia en la forma dialéctica de tesis, antítesis y síntesis.

Esto conduce a la tesis básica de que *toda realidad es racional* y a la necesidad de derivar toda la realidad (incluyendo la historia, las ciencias naturales y el arte en sus diversas formas de desarrollo) mediante un proceso dialéctico apriórico. Lo emotivo, subjetivo y perceptible ha de ser disuelto o mostrado bajo este aspecto racional.

En su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§ 2), Hegel escribe que la filosofía es «contemplación pensante» que pone «pensamientos, categorías y conceptos en vez de la imaginación»; es decir, la filosofía atribuye el valor máximo a evitar métodos empíricos para proceder de una manera puramente especulativa, y se propone ver las cosas dialécticamente en su aspecto total más que en detalle. En consecuencia, la filosofía intenta captar la realidad con la única ayuda de la lógica y de la dialéctica de las ideas.

Esta concepción de la filosofía conduce a un ideal de conocimiento muy peculiar, que podemos definir de la siguiente manera: el proceso de conocimiento ha de obligar a todos, en el sentido de que su necesidad y validez universal ha de hacerlo

---

5. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. H.-F. Wessels y H. Clairmont), Hamburgo, Meiner, 1988, p. 65.

convincente para todos; debido a su pretensión de necesidad y validez universal, el conocimiento ha de ser independiente del tiempo y del espacio; ha de carecer de emotividad, pues las emociones sólo pueden causar daños a la *ratio*; no puede estar conectado con el sentido común ni con las formas cotidianas de hablar, que por lo general son formas obtusas del pensamiento racional. La filosofía y la ciencia han de llegar a ser disciplinas autosuficientes que abandonen la vida cotidiana y el tumulto de la historia. El científico, el auténtico filósofo, ha de vivir y trabajar *aislado*.

c) *La crítica de Marx al idealismo*

Las tesis fundamentales del idealismo, tal como las acabamos de presentar, sirven de transfondo para comprender a Marx. En su tema esencial, su crítica del idealismo alemán fue anticipada por Feuerbach. El pensamiento idealista contrapone el ser a sí mismo dentro de sí mismo, y de este modo cree que ha resuelto la antítesis en sí mismo. Sin embargo, un ser de ese tipo no es nada más que el objeto del pensamiento o, con otras palabras, una dialéctica puramente ficticia de la filosofía absoluta.

Feuerbach bosqueja de la siguiente manera la función de la «nueva filosofía», en contraste con la tradición idealista: la «nueva filosofía» tiene como su problema de conocimiento, como su tema, no al yo, no al espíritu absoluto, no a la razón *in abstracto*, sino a la esencia real y entera del hombre. «La realidad, el sujeto de la razón, es sólo el hombre. Es el hombre que piensa, no el yo, no la razón. [...] Así, mientras que la vieja filosofía decía: sólo lo racional es verdadero y real, la nueva filosofía dice: sólo lo humano es racional.»[6]

El idealismo tiene razón en buscar el origen de las ideas en el hombre, pero se equivoca al intentar derivar las ideas de seres aislados, de seres en sí mismos, del yo sin un tú proporcionado por los sentidos. De acuerdo con Feuerbach, la función de la ciencia y de la filosofía no es alejarnos de las cosas sensibles (es decir, reales), sino acercarnos a ellas.

La «nueva filosofía» a que aspira Feuerbach es la disolución

6. L. Feuerbach, *Philosophische Schriften*, Frankfurt, 1966, p. 212.

de la razón pura en el ser humano real y completo, en su vida, en su corazón, en su sangre; la nueva filosofía ha de tener como objetivo único y supremo enraizar al hombre en la naturaleza. Por consiguiente, toda filosofía debería ser una *filosofía temporal*, debería brotar de cuestiones que se plantean en un espacio concreto y en un tiempo concreto, pues sólo en un espacio de este tipo se preserva la unidad de teoría y práctica, una unidad que no puede ser garantizada por una filosofía deductiva y racional que siga los ideales matemáticos y geométricos.

La afirmación de la realidad histórica, la realización de un nuevo «humanismo» que no tiene un enemigo más feroz que «el idealismo especulativo que reemplaza el ser humano real e individual por la "autoconsciencia" o por el "espíritu"» es la obra de Marx. La diferencia drástica entre Marx y Hegel consiste en el hecho de que Hegel resuelve el dualismo del en-sí y del para-nosotros en la unión del proceso dialéctico del espíritu (para lo cual ha de recurrir a la derivación apriórica de la naturaleza y de la historia), mientras que Marx se esfuerza por alcanzar esta unión en la autorrealización concreta de la historia humana. En el proceso total de exteriorización del espíritu y en la revocación total de esta exteriorización, tal como los describe la *Fenomenología del espíritu*, Marx ve un signo evidente de que todo esto no es más que la «historia de la producción» del pensamiento abstracto, absoluto, lógico y especulativo. La realidad concebida por la historia humana, es decir, la humanización de la naturaleza mediante la productividad humana, es presentada en la fenomenología de Hegel simplemente como un producto de la actividad mental racional: «La alienación que conforma el interés central de esta exteriorización y de su revocación es la oposición de en-sí y para-sí, de consciencia y autoconsciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición de pensamiento abstracto y realidad sensible o sensibilidad real dentro del pensamiento mismo. Todas las demás antítesis o movimientos antitéticos son simplemente la tapadera, la cubierta, la estructura exotérica de estas antítesis, que proporcionan el significado a otras antítesis profanas».[7] En su *Crítica de la filosofía del dere-*

7. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1884), «Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (= *MEW*), Berlín, 1958-1968, volumen suplementario, parte 1, p. 572.

cho de Hegel (1843), Marx ejemplifica estas objeciones a Hegel confrontándolo, entre otras cosas, con el hecho de que para clarificar el origen de la familia *Hegel no considera la verdadera evolución histórica de la familia, sino simplemente la dialéctica de la idea, como si ésta actuara en y por sí misma con un motivo definido*: «La filosofía especulativa expresa este hecho, esta relación real, como un fenómeno. Estas circunstancias, esta opción, esta elección de determinación, este ajuste real, son las meras apariciones de un ajuste que la verdadera idea se propone hacer consigo misma y que *sucede detrás de la cortina*. La realidad no es expresada como ella misma, sino como otra realidad. El mundo empírico habitual no está gobernado por sí mismo, sino sólo por un espíritu ajeno».[8] Además, Marx anota que en esta teoría del derecho lo que le interesa a Hegel no es la propia teoría, sino la lógica que conforma el elemento filosófico, *por lo que el Estado sólo sirve para probar la lógica*.[9] Así, Hegel pasa por alto el hecho de que los asuntos del Estado y sus consecuencias no existen por sí mismos, de manera abstracta, sino que dependen de la eficiencia de individuos determinados, de funciones humanas que manifiestan las cualidades sociales, pasionales y arbitrarias de hombres históricos concretos: el ámbito de las «probabilidades».

La exclusividad total del razonamiento apriórico, la falta de reconocimiento de la independencia del mundo histórico respecto de la dialéctica de las ideas, tuvo que conducir al fenómeno que Marx describe como el «proceso de deterioro del sistema hegeliano», comparable al «proceso de putrefacción del espíritu absoluto».[10] Mofándose del hermético lenguaje del idealismo alemán, Marx escribe: «Así como los filósofos hicieron del pensamiento un fin en sí mismo, también hicieron que el lenguaje buscara sus propios fines en un ámbito propio. Ese es el secreto del lenguaje filosófico, en el que los pensamientos y las palabras tienen un contenido propio. El problema de descender del mundo de las ideas al mundo de la realidad se convierte en el problema de descender del lenguaje a la vida».[11]

---

8. Marx, *Kritik des hegelschen Staatsrechts* (1842-1844), en *MEW*, I, p. 206.
9. *Ibíd.*, p. 207.
10. Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie* (1845-1846), en *MEW*, III, p. 17.
11. Marx, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie* (1844), en *MEW*, I, p. 385.

La crítica de Marx a Hegel se puede resumir de la siguiente manera: no es en la «carne» de la historia concreta ni en la miseria del individuo donde Hegel busca la historia filosófica, sino en la *exclusividad de la consciencia*: «Ya que la verdad, al igual que la historia, es un tema etéreo separado de la masa de material, no se dirige al ser humano empírico, sino al "alma interior"; para adquirir experiencia "de verdad", no se acerca al ser humano en su graso cuerpo que habita tal vez en las profundidades de un sótano inglés o en las alturas de una buhardilla francesa, sino que recorre de un extremo a otro sus intestinos idealistas».[12]

II. **La tradición humanista, antirracionalista**

a) La reacción humanista contra el pensamiento apriórico. La jurisprudencia como filosofía originaria

En vez de la anonimidad y de la independencia respecto del tiempo y del espacio propias del pensamiento apriórico, en vez del carácter carente de emotividad y de retórica de la especulación científica, filosófica, en vez del rechazo de la imaginación y del sentido común por parte del racionalismo, la tradición humanista italiana adoptó y desarrolló los puntos de vista contrarios en relación con la esencia de la filosofía y de la ciencia. No extraña, pues, que el racionalismo y el idealismo despreciaran al humanismo italiano tanto en el sentido teórico como en el histórico. Este desprecio ha conducido a un malentendido (que pervive hoy) de las tesis humanistas sobre la primacía de la práctica, la importancia de la jurisprudencia y de la retórica y el impacto filosófico de la filología y de la imaginación, así como del sentido común. Nuestro interés por la olvidada (o, en su sentido filosófico esencial, aún por descubrir) tradición humanista italiana no es ante todo histórico, sino teórico, pues creemos que en especial la teoría de Vico sobre la función de la fantasía (que trataremos más adelante) adquiere gran importancia en relación con el marxismo.

---

12. Marx y Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845), en *MEW*, II, p. 83.

En analogía precisa con la rebelión marxista frente a la lógica apriórica del idealismo alemán, el humanismo italiano desarrolló su propia concepción de la filosofía mediante su liberadora polémica contra el logicismo ejercitado a finales de la Edad Media en la controversia sobre los universales. La controversia sobre los universales, es decir, sobre las «formas de imputación» (en griego, *kategorein*) con que dirigirse al ser para definirlo, giró en torno a un problema fundamental. Se habla del ser definiéndolo en términos de categorías como las de cualidad, cantidad, tiempo, espacio, etc. En su naturaleza específica, el ser es desvelado por medio de estas formas universales de imputación de las que el filósofo ha de partir para definir la realidad. La disputa sobre los universales consistió en que los realistas atribuían una estructura real a las categorías, mientras que los nominalistas les daban un significado puramente «lógico».

Esto tenía consecuencias importantes para la definición de la filosofía. El estudio del ser en tanto que tal (que era la función de la metafísica) tenía que comenzar necesariamente por la contemplación de los universales, de las categorías, lo cual reducía los problemas de relevancia histórica a una importancia subordinada. Una formulación decisiva de Eriúgena (810-877) muestra la tendencia abstracta y apriórica de la filosofía metafísica de la Edad Media: «Pues el alma racional puede perseguir el conocimiento *en sí misma*, lejos del sonido de la palabra hablada y del discurso pronunciado».[13]

Los humanistas se volvieron contra este planteamiento puramente lógico y racionalista de la filosofía y de la ciencia. Petrarca (1304-1374), C. Salutati (1331-1406), A. Poliziano (1454-1494) y L. Valla (1407-1457), por mencionar sólo unos pocos, polemizaron contra este método apriórico. En su tratado *De remediis utriusque fortunae*, Petrarca escribe: «No me gusta esa locuaz y tediosa filosofía escolástica de que están tan orgullosos. A mí me gusta la filosofía verdadera, *que está no sólo en las palabras, sino en las cosas*» («in rebus positam non in verba»).[14]

C. Salutati, un discípulo de Petrarca y primer canciller de la

---

13. J. Scotus Eriugena, *De divisione Naturae*, libro 4, en Patrologia Latina, vol. 122, p. 869.

14. Petrarca, *De remediis utriusque fortunae*, libro 1, diálogo 46: «De variis titulis studiorum», en *Opera omnia*, 3 vols., Basilea, 1554, vol. 1, pp. 57-59.

ciudad de Florencia, ataca en su obra *De laboribus Herculis* a quienes están preparados para discutir todo de una manera puramente racional («de cunctis disputatio et garrula discutere sunt parati») y subraya el hecho de que su método es puramente lógico. «De los casos intrincados a que ellos se dirigen para demorar su respuesta, a muchos se les avanza una premisa, a muchos se les añade una tesis, y lo que se postula sigue como conclusión final.»[15] Salutati identifica a estos filósofos con los lógicos ingleses: «textus Aristotelicus nec intelligiunt nec legunt sed nescio quod tractatus apud "tot divisos orbe Britannos", quasi noster eruditioni sufficiat situs».[16]

La campaña contra la filosofía abstracta y escolástica que fracasa en el intento de definir la realidad sobre la base de una teoría metafísica del ser y de las categorías del ser tiene lugar en tres planos diferentes, pero interrelacionados. El primero es la reinterpretación de la esencia y función de la jurisprudencia, hecha por referencia a la tradición latina de Cicerón y expresada de manera ejemplar en el tratado de C. Salutati *De nobilitate legum et medicinae* (1339). Aquí, la idea central es que *jus*, la ley, la jurisprudencia, así como la apreciación de la situación histórica y del Estado hay que derivarlos de elementos fundamentalmente humanos, no al revés. El elemento fundamentalmente humano es que las formas del comportamiento humano hay que buscarlas y definirlas una y otra vez, por lo que hay que descubrirlas en la función histórica del hombre y en la elucidación de esa función: es la historia quien diferencia al ser humano del animal.

Este es el ámbito en que las cuestiones relativas al ser humano se imponen en su inmediatez y urgencia, sin quedar aisladas en los tecnicismos de una filosofía abstracta y autosuficiente. Aquí se presenta la jurisprudencia como la única filosofía verdadera, cuyo objeto no es ni la naturaleza, ni las teorías abstractas sobre el ser (es decir, la metafísica) ni una ciencia de las categorías, sino *el devenir concreto del hombre*. Este es el significado de la tesis de Salutati de que la primacía de la jurisprudencia es el resultado del hecho de que su objeto es *jus*. De

---

15. C. Salutati, *De laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullman), Turici, 1951, libro I, cap. 1, §§ 2-4.

16. *Ibíd.*, § 2.

acuerdo con Salutati, *jus* procede de *juvare*. De ahí que la jurisprudencia sea una ciencia que, al dar respuesta a las cuestiones relativas al hombre, le es «útil» («Jus igitur, quod a iuvando dicitur»).[17] Quien intenta evitar de esta manera las discusiones teóricas de la filosofía y enraizarla en la historicidad concreta del hombre es capaz de comprender la radical tesis de Salutati de que las siete artes liberales tradicionales a las que en la Edad Media se consideraba el fundamento de la cultura humana *adquieren su significado sólo en y de la jurisprudencia*.

Como ilustración de esta idea, vamos a mencionar sólo la gramática, la primera arte del trivium. Una cosa nunca existe de una manera abstracta en su significado, sino siempre en la estructura del trato humano con las cosas, de modo que el significado puede variar radicalmente de un caso a otro. Por tanto, la objetividad del lenguaje hay que buscarla ante todo en el trato humano con las cosas, en las acciones humanas. Si éstas están reguladas por la jurisprudencia, ésta adquiere una función dominante. La gramática manifiesta así su carácter histórico.

Ya que el lenguaje tiene que adaptarse al hecho y la jurisprudencia representa la esencia de la realidad histórica del hombre, confiriendo un significado a las cosas, la definición de las cosas (que es el problema de la gramática) sólo se puede buscar en el trato histórico del hombre con las cosas y en su ordenación social. De este modo, la jurisprudencia (en tanto que teoría de las acciones humanas dentro de la comunidad) se convierte en la base de la gramática y de la filología: se rechaza toda gramática o filología puramente «técnica», formal, abstracta.

b) La gramática y la retórica como filosofía concreta

La segunda fase del intento humanista por alejarse de la filosofía racional y abstracta está conectada con el problema de las palabras. Al traducir textos clásicos de la Antigüedad, Leonardo Bruni (1369-1444) se convenció de que la filosofía contemporánea se encontraba en una crisis casi insuperable. No sólo había una gran falta de textos del patrimonio filosófico,

---

17. C. Salutati, *De nobilitate legum et medicinae* (ed. E. Garin), Florencia, 1947, p. 160.

como menciona Bruni, sino que además los textos disponibles se encontraban en un lamentable estado de corrupción y las traducciones eran bastante inadecuadas.[18]

Bruni se propuso elaborar una reconstrucción filológica de los textos antiguos, así como traducciones nuevas. Esto le hizo descubrir la esencia histórica y la transformación de los significados de las palabras y el hecho de que los nombres de las cosas no se pueden establecer sobre una base «puramente lógica». En *De interpretatione recta* Bruni subraya la importancia de la «forma» de la expresión, del *ornatus*, con respecto a la definición *fáctica* de un contexto, aunque desde un punto de vista puramente lógico la forma no es significativa. El puro lógico, el racionalista, considerará al *ornatus* simplemente como un embellecimiento externo y lo condenará como parte del arte «irrelevante» de las «mil palabras». Bruni piensa que en una traducción «ni a los pensamientos [contenido] les deberían faltar palabras ni a las palabras les debería faltar el encanto y el embellecimiento [forma]» («neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat»).[19] La forma (*ornatus*) de las *verba* y la *res* son inseparables, y la interpretación de la *res* queda expresada en el lenguaje. De este modo, el filósofo ya no es el lógico que se ocupa de problemas teóricos *in abstracto*, sino el «gramático» que desvela el significado de la *res* sobre la base de la relevancia histórica de la palabra.

Estas ideas reciben su expresión más clara en las obras de Agnolo Poliziano (1454-1494). Poliziano establece la tesis de que la filología o «gramática» debería ser la *nueva forma* de la filosofía. Ser un *grammaticus* significa dilucidar mediante el estudio de la palabra la esencia del hombre en su desarrollo, en el proceso de su trato con las cosas. En su *Lamia* (el discurso inaugural de sus lecciones sobre los dos primeros *Analíticos* de Aristóteles, pronunciado en Florencia durante el semestre de invierno de 1492-1493), Poliziano renuncia al término «filósofo» y dice ser un «gramático», un representante de la «nueva forma» de filosofía.

---

18. L. Bruni, «Ad P. P. Histrum Dialogus», en *Prosatori latini del quattrocento* (ed. E. Garin), Milán, 1952, pp. 56 ss.

19. L. Bruni, *Humanistische philosophische Schriften* (ed. H. Baron), Leipzig, 1928, p. 87.

El conocimiento de la función y transformación del lenguaje equivale al conocimiento del significado histórico del hombre: el filósofo en tanto que «gramático» se disocia de los *doctores obscurae philosophiae*. Las enseñanzas de Poliziano en Florencia tuvieron que representar algo completamente nuevo, lo cual explica el hecho de que él mismo afirme al principio de *Lamia* que fue repudiado por los «filósofos» oficiales.[20]

El rechazo humanista de todos los tipos de filosofía aprióricos, «logificantes», no se manifiesta sólo en la revaloración de la jurisprudencia (C. Salutati) y en la identificación de la nueva filosofía antitradicional con la gramática (L. Bruni, A. Poliziano), sino también en un tercer plano importante: la primacía de la retórica.

La evaluación filosófica de la retórica la llevaron a cabo sobre todo Lorenzo Valla (1407-1457) y Mario Nizolio (1498-1575). Por problemas de espacio, sólo vamos a hablar de Valla. Éste llega al significado filosófico de la retórica mediante su crítica radical de la teoría escolástica de las categorías. En sus *Dialecticae disputationes* Valla se refiere a la teoría medieval de las categorías con una clara certeza del hecho de que todo el sistema de la escolástica se basaba en ella, pues esta tradición define el *ens* como el *genus* supremo de todos los *genera*. Cuestionar el concepto de *ens* equivaldría a socavar la teoría de las definiciones del ente (categorías) relacionada con él, así como toda la estructura metafísica construida sobre ellas. Inevitablemente, el lenguaje que usa este tipo de metafísicos está lleno de «engaños y disfraces» (*calumniae et involucra*).[21] Valla describe la estructura de esta filosofía como confusión y califica a los dialécticos de *ioculatores*, de bromistas.

La única manera de superar el método abstracto de la escolástica es, de acuerdo con Valla, reemplazar el *ens* por la *res* y, más aún, por la *res* concreta. En consecuencia, la primera tarea de la filosofía es investigar el ámbito en que la *res* adquiere su significado y función en relación con el hombre. *Esta estructura es el lenguaje concreto, intercomunicativo.* Si la filosofía no ha de emplear conceptos vacíos, tendrá que adoptar como objeto de su investigación el significado de la *res* como resultado de nues-

---

20. A. Politianus, *Lamia*, en *Opera omnia*, Basilea, 1553, p. 459.
21. L. Valla, *Dialecticae disputationes*, en *Opera omnia*, Basilea, 1540, vol. 1, p. 669.

tro trato cotidiano con ella (*usitatissima loquendi consuetudo; vulgaris hic sermo*).[22] El lenguaje concreto siempre contiene, como expresión indicativa, la historia y la estructura de un mundo lleno de significado.

Esto conduce a la definición de la retórica como el dominio originario en que el lenguaje y los objetos aparecen en su aspecto concreto. Un orador ha de ser capaz de conectar las cosas con el hombre y con sus acciones; la *copia verborum* corresponde a la *copia rerum* con que tratamos. Valla formula así el contraste entre filósofos abstractos y retóricos: «Pues la manera en que los oradores presentan los problemas es mucho más evidente, seria y magnífica que la manera en que los analizan los oscuros, secos y anémicos dialécticos».[23] Si Poliziano se autodenomina «gramático» porque está convencido de que la «gramática» es la «nueva» filosofía, Valla es un filósofo que desea ser un retórico; pues la retórica es la reina de todas las cosas y la sabiduría consumada.[24]

III. **Marx y Vico**

a) El concepto marxista de trabajo como la única fuente concreta del mundo humano

La cuestión que lo anterior plantea inmediatamente es si el acento que los humanistas ponen en la jurisprudencia, en la unión de *res* y *verba* (y por tanto en la importancia filosófica de la gramática en tanto que ámbito de la filosofía concreta), y la identificación de la filosofía con la retórica satisfacen realmente la pretensión de ser concretos. Aquí hay que tener en cuenta una objeción del marxismo. La fuente original del devenir del hombre se encuentra en la transformación originaria (y por tanto en la humanización) de la naturaleza mediante el trabajo. La jurisprudencia, el lenguaje y la retórica sólo son concretas si son manifestaciones del trabajo y por ende de la historia de clases. Por consiguiente, el humanismo italiano permanece en

---

22. *Ibíd.*, p. 651.
23. L. Valla, *De voluptate*, en *Opera omnia*, Basilea, 1540, vol. 1, p. 907.
24. L. Valla, *Elegantiarum*, en *Opera omnia*, Basilea, 1540, vol. 1, p. 120.

el ámbito de lo abstracto pese a su pretensión de realidad concreta y a su polémica contra el método apriórico.

La historia del trabajo es la historia de la evolución del hombre. Marx introduce esta tesis con las siguientes palabras: «Las condiciones con que comenzamos no son arbitrarias, no son dogmas, sino que son condiciones reales de las que sólo se puede hacer abstracción mediante la imaginación. Son individuos reales, con sus acciones y sus condiciones materiales, las que han encontrado y las que han producido mediante sus propias acciones. Por consiguiente, estas condiciones son verificables mediante métodos puramente empíricos».[25]

Marx sustituye la primacía del pensamiento en el idealismo, la primacía de las instituciones políticas o legales en el humanismo, los instintos y pasiones ciegas que discutió Maquiavelo (sin tomar en consideración las condiciones económicas concretas que las causan) por el trabajo, por la actividad transformadora y creadora del hombre en tanto que origen de la sociedad y de la historia. «Los individuos son tal como expresan sus vidas. Lo que son coincide, pues, con su productividad, tanto respecto de *lo que* producen como respecto de *cómo* producen.»[26]

Podemos resumir la concepción marxista del trabajo mediante las siguientes características esenciales. En primer lugar, el trabajo humano se distingue del de los animales en que es la expresión de una «voluntad intencionada». Esto se puede explicar así: Marx distingue en *El capital* el trabajo humano y la respuesta animal a la naturaleza describiendo al primero como un proceso entre el hombre y la naturaleza por medio del cual el hombre produce, regula y controla libremente mediante su propia acción un metabolismo con la naturaleza. Marx dice literalmente que este concepto del trabajo como actividad específica del hombre es «independiente de cualquier forma social determinada»,[27] *por lo que no representa una superestructura histórica, sino que proporciona el fundamento para toda discusión económica e histórica ulterior.*

Por otra parte, el animal es (de acuerdo con Marx) *uno* con su actividad vital: lo que produce forma parte directamente de

25. Marx y Engels, *Die deutsche Ideologie*, en *MEW*, III, p. 20.
26. *Ibíd.*, p. 21.
27. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), en *MEW*, XXIII, p. 196.

su cuerpo físico; es decir, las formas de su actitud básica hacia la naturaleza ya están dadas y no hay necesidad de buscarlas. El animal no es libre, pues es *en su mundo*. Su relación con lo que produce es *inmediata*. Por consiguiente, el animal no tiene actitud alguna hacia las cosas; produce bajo el impacto de las necesidades físicas inmediatas, es decir, bajo el dominio de modelos que él no ha diseñado. Como no es libre, el animal vive sin proyectarse en el futuro. «El animal es directamente uno con su actividad vital. No se le puede distinguir de ella. *Es* su actividad. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su deseo y de su consciencia. [...] Su actividad consciente distingue directamente al hombre de la actividad animal.»[28] De este modo, Marx concibe el trabajo como un proceso *libre* entre el hombre y la naturaleza por medio del cual el hombre adapta la naturaleza mediante su propia actividad para apropiarse el material de la naturaleza en una forma que sea útil a su propia vida.

La segunda definición del trabajo de Marx consiste en el reconocimiento de que el trabajo representa la superación de lo inmediato mediante la actividad creativa. El proceso de trabajo es una transición desde lo que todavía no existe y sólo es *posible* a lo que se convierte en realidad: «Durante el proceso de trabajo, el trabajo cambia constantemente de la forma de inquietud a la de ser, de la forma de movimiento a la de objeto».[29] El trabajo como proceso de «metabolismo» significa la apropiación de la naturaleza por parte del hombre. Esta apropiación sólo es posible si la naturaleza o la materia se somete a una transformación que conduce a la superación de lo inmediato. Esta actividad tiene un carácter muy marcado, el de ajuste, regulación, control. El trabajo en tanto que actividad requiere una función *formativa* respecto de la naturaleza.

Las características tercera y cuarta de la concepción marxista del trabajo son su naturaleza libre y su función social. El trabajo sólo puede existir bajo la condición de que el hombre es *libre*. La libertad hay que entenderla como una apropiación no preconcebida de la naturaleza, es decir, como la facultad para

---

28. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en *MEW*, volumen suplementario, parte 1, p. 516.
29. Marx, *Das Kapital*, en *MEW*, XXIII, p. 196.

transformar la naturaleza en *nuevos sistemas de interrelación que no han sido preasignados al hombre.*

Al mismo tiempo, el trabajo es una *actividad social.* Para Marx, las cosas tienen significado sólo con referencia al ser humano; al margen de eso, son puras abstracciones. Mediante el trabajo, el hombre entra en relaciones no sólo con las cosas, sino también con los otros hombres. Ese es el motivo por el que Marx afirma que una naturaleza humanizada sólo existe para el hombre como entidad social, como su propia existencia para los demás y como la existencia de los demás para él.

b) «Los trabajos de Hércules» de Vico

¿Es posible encontrar dentro del humanismo italiano una teoría del trabajo como fuente de la historia, una teoría del trabajo que al mismo tiempo incorpore la importancia filosófica de la jurisprudencia, de la filología y de la retórica? ¿Aporta la concepción del trabajo del humanismo italiano algo nuevo a la complejidad teórica y práctica de las cuestiones relativas a la historicidad humana?

Vico, de quien se puede decir que representa la culminación del humanismo italiano, afirma (o contra el ideal cartesiano del conocimiento basado en las matemáticas y en la geometría o contra toda filosofía de la naturaleza) que *el nuevo tema de la filosofía ha de ser la historia.* La razón es que la historia la crea el hombre, por lo que éste la puede conocer. Las frases en que Vico bosqueja su plan de una «nueva ciencia» son bien conocidas: «Pero, en tal densa noche de tinieblas en la que se encuentra cubierta la primera y para nosotros lejanísima Antigüedad, aparece esta luz eterna, que nunca se oculta, esta verdad que no se puede de ningún modo poner en duda: que este mundo civil ha sido hecho por los hombres, por lo cual se pueden y se deben hallar sus principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana».[30]

Al contrario que el racionalismo de Descartes y del idealismo alemán, Vico atribuye aquí a la historia (que Descartes no

30. G.B. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 331, p. 157.

estaba dispuesto a reconocer como una ciencia filosófica) una validez e importancia absolutas. La historia contiene las acciones humanas, que no pueden ser derivadas *a priori*, ya que siempre pueden acabar de una u otra manera. De ahí que la historia sea el ámbito de lo verosímil. Sin embargo, las acciones pertenecen incondicionadamente a la estructura del mundo humano, de tal modo que su ámbito (el ámbito de la historia) no se puede excluir sin más de la reflexión filosófica. Este tipo de exclusión es precisamente lo que Vico quiere evitar en la *Ciencia nueva*, y se encuentra a la base de su oposición a Descartes. La cuestión que ahora surge es: ¿qué es para Vico la raíz concreta del devenir humano? Su respuesta alude a dos factores primarios e interrelacionados: el trabajo y la fantasía.

El trabajo es para Vico una modificación del impacto directo e inmediato de la naturaleza, una modificación mediante la cual el hombre se aleja de la naturaleza; Vico elige aquí como símbolos las figuras de Hércules y Cadmo. Vico sitúa simbólicamente el origen de la sociedad humana o, con otras palabras, de la historia bajo *dos signos del zodíaco* que incluyen todo el universo y por tanto se encuentran por encima de todos los acontecimientos. Uno es el signo de Leo. Vico ve en Hércules, debido a sus extraordinarias hazañas de trabajo y sobre todo debido a su victoria sobre el león, al fundador de la sociedad humana. ¿Qué simboliza el león y qué relación guarda con la figura de Hércules? «[...] el león resulta ser aquí la que fue la gran selva antigua de la tierra, *a la que Hércules* [...] *prendió fuego y la hizo cultivable.*»[31] Así pues, Hércules lleva a cabo la transformación de la naturaleza poniéndola al servicio del hombre mediante el trabajo.

La era humana se abre mediante el sometimiento de la naturaleza, y por tanto mediante el primer tipo de trabajo conducente a la autoafirmación del hombre. Esa es la razón de que los griegos empezaran a contar la era humana a partir de los Juegos Olímpicos, donde celebraban la hazaña de Hércules, el esfuerzo humano *par excellence* para dominar el bosque haciendo un claro en él.[32] El desarrollo de los acontecimientos humanos se basa, pues, no en la filosofía, en la reflexión, sino en las

31. *Ibíd.*, § 3, pp. 46-47. Cursiva mía.
32. *Ibíd.*, § 733.

acciones originarias mediante las cuales el hombre construyó su mundo adaptando la naturaleza a sí mismo. La interpretación viquiana del antiguo mito de Cadmo, en la cual la función del trabajo juega un papel central, tal vez ilustre mejor que nada los términos concretos en que Vico piensa que el origen de la sociedad reside en el trabajo. Este mito describe de una manera fantástica, «acrítica», ateórica, la transformación de la naturaleza por la intervención humana del trabajo y, además, el origen de las primeras leyes (las leyes agrarias), así como el origen de las clases sociales (señores y plebeyos) y del poder soberano. En conexión con este mito, dice Vico, se muestra que la forma original de la expresión humana fue poética y fantástica y que es en las expresiones poéticas donde hay que buscar el primer conocimiento del hombre sobre sí mismo.[33] Llevar a cabo esta tarea es estudiar *la filosofía como filología*.

Vico escribe: «Toda esta historia divina y heroica de los poetas teólogos fue descrita con demasiado infortunio en la fábula de Cadmo. Éste mata a la gran serpiente (tala la gran selva antigua de la tierra); siembra en ella los dientes (con bella metáfora, como más arriba se ha dicho); ara los primeros campos del mundo con duros leños curvos (pues antes de descubrirse el uso del hierro debieron servirse de dientes para los primeros arados, que conservaron el nombre de "dientes"); arroja una gran piedra (que es la tierra dura que querían arar para sí mismos los clientes o fámulos, como ya se ha explicado); de los surcos nacen hombres armados (por la contienda heroica a causa de la primera ley agraria, como ya hemos dicho, los héroes salen de sus tierras, para afirmar que son los señores de las tierras, y se unen armados contra las plebes, combatiendo no ya entre sí, sino con los clientes amotinados contra ellos; y con los surcos se significan los órdenes, en los que se unieron y con los que se formaron y asentaron las primeras ciudades sobre la base de las armas, tal como se ha dicho más arriba); y Cadmo se transforma en serpiente (y de ahí nace la autoridad de los senados aristocráticos, que los antiquísimos latinos expresaron como *Cadmus fundus factus est*, y los griegos dijeron Cadmo transformado en Dracón, que escribe las leyes con sangre). Todo ello es lo que más arriba habíamos prometido mos-

33. *Ibíd.*, §§ 446, 563.

trar: que la fábula de Cadmo contenía varios siglos de historia poética».[34] Mientras que el bosque primordial se despeja mediante el fuego, que es un símbolo del trabajo, se crea el primer centro humano, el *ara*, que al mismo tiempo se convierte en el primer altar, pues en él se celebra el esfuerzo humano. Cuando Vico explica el grabado simbólico que sirve de frontispicio a la *Ciencia nueva*, dice: «El arado apoya con cierta majestad el mango frente al altar, para darnos a entender que las tierras aradas fueron los primeros altares del mundo gentil [...]. De estas tierras se hallará que las ciudades fueron llamadas *arae* por todo el mundo antiguo gentil: pues debieron ser los primeros altares de las naciones gentiles, sobre los que el primer fuego que se encendió fue el prendido en las selvas para destruir sus bosques y reducirlas a cultivo, y el primer agua fue la de las fuentes perennes».[35] La jurisprudencia, entendida como el orden del mundo humano, tiene su origen aquí.

c) *Vico sobre la función de la fantasía*

¿De qué manera entiende Vico la segunda fuente de la realidad histórica, es decir, la fantasía, y qué relación guarda ésta con el trabajo? El segundo signo del zodíaco que incluye todo el universo y se encuentra por encima de todos los acontecimientos es Virgo, que los poetas representan con una guirnalda de espigas de grano y señalando a la Edad de Oro en que gobierna la fantasía: «en la cual, a lo largo de los siglos, los años se contaron con las mieses del grano, que se halla que fue el primer oro del mundo; a esta edad de oro de los griegos corresponde la edad de Saturno para los latinos, derivado de *satis*, de los sembrados. En dicha edad de oro los poetas decían fielmente que los dioses trataban en tierra con los héroes: porque después se mostrará que los primeros hombres del mundo gentil, simples y rudos, por el fuerte engaño de sus robustísimas fantasías, todas repletas de espantosas religiones, creyeron ver verdaderamente a los dioses en la tierra».[36] La función de la fantasía es *triple*. Se

34. *Ibíd.*, § 679, p. 351.
35. *Ibíd.*, §§ 15 y 17, pp. 54-55.
36. *Ibíd.*, § 3, p. 47.

ha mostrado en y mediante la fantasía que el ser humano, al contrario que el animal, no se encuentra bajo el dominio de modelos directores que dan a las percepciones sensoriales un significado inequívoco. Por consiguiente, el ser humano puede dar (y de hecho lo hace) a los fenómenos sensibles las interpretaciones más variadas. Es en y mediante la fantasía como el ser humano experimenta su propia libertad y se aleja del mundo cerrado del bosque natural. El comienzo de la historia humana se encuentra, pues, en la *poesía*, en la *sabiduría poética*, que es la forma más antigua del orden mundano del hombre: «Y por aquella propiedad de la mente humana que en las *Dignidades* ya escuchamos advertida por Tácito, tales hombres todo lo que veían, imaginaban e incluso hacían ellos mismos, creyeron que era Júpiter, y concedieron el ser de sustancia animada a todo el universo de que podían ser capaces y a todas las partes del universo. Ésta, pues, es la historia civil de aquella expresión: "Todo está lleno de Júpiter"».[37]

La segunda función de la fantasía es obligar al hombre a dejarse dominar por el miedo, por el terror, a la vista de cosas que no tienen significado directo y que pueden ser interpretadas de maneras muy diferentes. «Así, el temor fue el que hizo imaginar los dioses en el mundo; pero [...] no producido por unos hombres a otros, sino por ellos mismos a sí mismos.»[38] Debido a esta ignorancia y al miedo engendrado por ella, el hombre construye un orden propio, o una modificación de la naturaleza. «Porque, así como la metafísica razonada enseña que *homo intelligendo fit omnia*, así esta metafísica fantástica demuestra que *homo non intelligendo fit omnia*.»[39] La fantasía, basada en la experiencia de las múltiples interpretaciones que se puede dar a los fenómenos sensoriales, crea *las primeras analogías entre estos fenómenos, y con ellas sus primeras conexiones y finalmente definiciones*. Este es el primer paso hacia una adaptación de la naturaleza, lo cual constituye la esencia de la actividad espiritual. Vico expresa esta idea en términos sorprendentemente modernos: «[...] al entender, el hombre despliega su mente y comprende las cosas; pero cuando no las entiende,

---

37. *Ibíd.*, § 379, p. 184.
38. *Ibíd.*, § 382, p. 186.
39. *Ibíd.*, § 405, p. 198.

hace por sí mismo las cosas y, transformándose en ellas, llega a ser».[40]

Ya que en los comienzos de la historia la comprensión aún no había sido refinada por el arte de escribir ni espiritualizada por la costumbre de calcular, la sabiduría poética (como dice Vico) pudo dar lugar, como un solo tronco, al desarrollo de la economía, de la política, de la lógica y de la ética (todas las cuales son poéticas en su naturaleza). Al examen de esta sabiduría histórica, fantástica, se dedica la «ciencia nueva», y esto es lo que hace de ella un nuevo punto de partida.

La *tercera función* de la fantasía es ser *el primer factor originario que da un significado al trabajo*: la intervención en la naturaleza, que en tanto que tal también la lleva a cabo el animal mediante su trabajo, no se limita a buscar comida y preservar la especie, pues de lo contrario el mundo humano no sería diferente del animal. El elemento específicamente humano es la experiencia del «misterio» de la naturaleza. La comida y la procreación, que son los factores primarios para superar el impacto directo de la naturaleza, adquieren su significado humano en relación con los modelos y las interpretaciones humanas, que (en opinión de Vico) *son diseñados por la fantasía*. Aquí tenemos que recordar que Vico, al igual que otros, entendió la ética como una expresión de la transferencia de nuestros instintos y pasiones (es decir, de la naturaleza en nosotros) a un sistema humano de relaciones diseñado con anterioridad por nuestra fantasía y que conforma las raíces y los fundamentos de nuestra motivación ética.

Vico subraya la idea de que las imágenes lingüísticas (los tropos, las metáforas y las demás figuras del discurso basadas en un descubrimiento de *similitudes*) no son simples invenciones de los escritores, tal como se había creído hasta entonces, sino las primeras formas de expresión mediante las que el mundo humano llegó a ser. Todo lo inventado a lo largo de la historia, dice Vico, procede del conocimiento de las «similitudes». Fue la «visión» de lo que los hombres tenían en común lo que creó las primeras formas del orden social y político dentro de las naciones, y con ellas relaciones entre los hombres. La forma original de esta «visión» se debió a la imaginación. «Son corola-

40. *Ibíd.*

rios de esta lógica poética todos los primeros tropos, de los que el más luminoso, necesario y frecuente es la metáfora, que es tanto más elogiada cuando da sentido y pasión a las cosas insensibles, conforme a la metafísica aquí razonada: pues los primeros poetas dieron a los cuerpos la existencia de sustancias animadas, dotadas sólo de cuanto ellos eran capaces, o sea, de sentido y de pasión, y así hicieron las fábulas. [...] Es digno de observación que en todas las lenguas la mayor parte de las expresiones sobre cosas inanimadas están hechas a base de transposiciones del cuerpo humano y de sus partes, así como de los sentimientos y las pasiones humanas: como "cabeza", por cima o principio; "frente" y "espaldas", delante o detrás; "ojos" de las viñas, y las "luces" como elementos de las casas; "boca", toda apertura; "labio", borde de un vaso o de cualquier otra cosa; "diente" de arado, de rastrillo, de sierra, de peine; "barbas", las raíces; "lengua" de mar; "fauces" o "garganta" de ríos o montes; "cuello" de tierra; "brazo" de río; [...] "ríen" el cielo, el mar; "silba" el viento; "murmura" la ola; "gime" un cuerpo bajo un gran peso; y los campesinos del Lacio decían que los campos están sedientos, que los frutos están trabajados, que las mieses son lujuriosas; y nuestros campesinos dicen que las plantas se enamoran, que las vides enloquecen, que los surcos lloran; son innumerables los ejemplos que se pueden recoger en todas las lenguas. Todo lo cual se sigue de aquella dignidad de que "el hombre ignorante se hace a sí mismo regla del universo", *tal como en los ejemplos citados ha formado a partir de sí mismo un universo completo*.»[41]

IV. El problema

Ahora hemos de extraer conclusiones a partir de la exposición anterior. Es evidente que datar en Descartes el comienzo del pensamiento moderno sólo es posible si se acepta como punto de partida el modelo matemático, geométrico, del pensamiento científico. Si ponemos en cuestión este modelo remitiendo a las consecuencias absurdas a que lleva una concepción apriórica de este tipo cuando se aplica al conocimiento (tal

41. *Ibíd.*, §§ 404-405, pp. 197-198.

como hizo Marx en el siglo XIX), tenemos que plantear de nuevo el problema del comienzo del pensamiento moderno y encontrar una respuesta nueva para él.

Una segunda conclusión esencial es el rechazo de toda concepción de la filosofía como una ciencia que busca sus propios objetivos en la torre de marfil de la especulación pura, aislada de la historia concreta del hombre. Hay que reconocer y restaurar en sus funciones filosóficas a todos los campos que fueron importantes para la tradición del humanismo italiano y que Vico revaloró en su *Ciencia nueva* (la jurisprudencia, la filología, la retórica, la poesía). Así pues, carece de sentido acercarse a la tradición del humanismo filosófico con los problemas de la epistemología, tal como intentó Cassirer sin éxito. Con una reafirmación de la tradición humanista, aparece en una nueva luz toda la herencia latina, y ante todo la figura de Cicerón, con su concepción de la jurisprudencia y de la retórica. La sabiduría de los antiguos «fue la sabiduría vulgar de los legisladores que fundaron el género humano, *y no sabiduría profunda de sumos y raros filósofos*».[42]

Además, al sacar a la luz el paralelismo entre la crítica marxista de la filosofía apriórica y el rechazo humanista de la especulación basada en una teoría abstracta de las categorías nos vemos conducidos desde el problema puramente histórico a un problema esencialmente teórico: el de las raíces del devenir humano, de su realidad histórica, un problema que se puede plantear en términos de un contraste entre los puntos de vista marxistas y la tradición humanista que culmina en Vico.

Los humanistas, con su acento en la función de la fantasía, niegan que se pueda determinar la esencia del hombre y, por tanto, su ser histórico sólo señalando al trabajo como modificación de la naturaleza, y esto por las siguientes razones:

1) El trabajo es el acto del hombre que se crea a sí mismo. En el trabajo y mediante el trabajo el hombre se desarrolla en lo que es de acuerdo con su esencia y con su especie. El trabajo es actividad consciente: en él, el hombre ya no es *inmediato*; su actitud respecto de sí mismo y del objeto está determinada por un *proceso mediador*. Mediante el trabajo, el hombre es capaci-

---

42. *Ibíd.*, § 384, p. 187.

tado para objetivizar su propia esencia en la medida en que engendra un mundo objetivo propio mediante las fuerzas que le son inherentes. En su trabajo, el hombre es real y concreto.

2) El trabajo es una superación de las necesidades. Esto representa la conexión primaria del hombre con el complejo de material del que forma parte. La necesidad es la negación de la negación, es decir, la afirmación como superación de la primera antítesis entre la materia orgánica y la materia inorgánica, el alejamiento de una deficiencia con el objetivo de preservar y renovar el organismo.

3) El hombre está obligado a afirmarse mediante la negación y la supresión de la naturaleza en tanto que fuerza ajena, y esto lo hace *de acuerdo con un plan* proporcionado por su fantasía, lo cual presupone *su conocimiento de su propia esencia.* Marx considera que el trabajo (en tanto que superación del impacto inmediato de la naturaleza, en tanto que su adaptación) es la raíz de la historia. No obstante, si esta adaptación por parte del hombre difiere de la de los animales por el hecho de que el animal trabaja meramente por su propia nutrición y por la preservación de la especie y de acuerdo con modelos innatos, no se puede resolver la cuestión del significado de la modificación de la naturaleza por parte del hombre diciendo simplemente que el hombre es un ser «mediador» o «modificador», ni remitiendo a su actividad de trabajo, sino sólo dilucidando y definiendo el *objetivo específico* de esta mediación. A no ser que admitamos la urgencia de este problema, nos tenemos que limitar a decir que el animal es un ser mucho más elevado que el hombre, pues él también adapta la naturaleza a sus fines, pero sin tener que buscar sus objetivos y con mucha más certeza.

4) Como hemos visto, el factor determinante y el requisito previo del trabajo humano es la libertad. Es decir, como la naturaleza no es transformada y adaptada sobre la base de modelos preestablecidos, el significado de esta adaptación hay que buscarlo. El problema del significado del trabajo no se puede solucionar refiriéndose al trabajo mismo, de modo que sigue siendo una cuestión crucial. El hecho de que la adaptación de la naturaleza no puede proporcionar por sí misma el significado específico del trabajo se puede probar resaltando que pueblos diferentes tienen interpretaciones y evaluaciones del trabajo completamente diferentes. Cosmologías y teodiceas fantásticas

y diseños mágicos determinan el juicio positivo o negativo del trabajo y de su ejecución.

5) Otro elemento esencial para definir el trabajo, aparte del elemento de la libertad pero conectado estrechamente con él, es la fantasía. Por supuesto, la transformación de la naturaleza se debería realizar teniendo en cuenta un propósito; y el propósito sirve, de acuerdo con Marx, como una ley para determinar los caminos de la actividad humana. El propósito del trabajo, la fantasía correspondiente, *no hay que derivarlo del concepto de trabajo mismo*, pues la modificación sólo se puede llevar a cabo a la «vista» de un objetivo para el que la modificación de la naturaleza es un *medio*.

El problema relativo al significado del trabajo implica una *nueva justificación de la filosofía* y de sus investigaciones. Pues o tenemos que admitir que el trabajo humano tiene el mismo significado que la actividad animal, en cuyo caso tendríamos que desarrollar una teoría del hombre como un animal degenerado (otro tema para la filosofía), o tenemos que encontrar un significado para el trabajo humano que lo diferencie del de los animales; y esto también sería una manifestación de la reflexión filosófica. Sería la función originaria de una filosofía concebida no como una mera superestructura de una estructura social transitoria.

Toda sociedad que falle en plantear y responder a la cuestión del significado de la intervención del hombre en la naturaleza, estableciendo una teoría de la esencia del hombre (una cuestión filosófica), tiene que degenerar en una forma alienada de comunidad, pese o precisamente debido a las mejoras sociales que realice. Esta alienación surge del hecho de que el hombre deja de ocuparse de una cuestión que le es esencial. La cuestión relativa a la naturaleza del hombre fue la cuestión que plantearon continuamente los humanistas italianos en su polémica contra cualquier ciencia que busque fines propios.

4

RETÓRICA Y FILOSOFÍA

I

El problema de la retórica (que es el discurso que actúa sobre las emociones) se puede tratar desde dos puntos de vista. Se puede considerar simplemente como la doctrina de un tipo de discurso que necesitan los retóricos tradicionales, los políticos y los predicadores, es decir, como un arte, como una técnica de la persuasión. En este caso, los problemas de la retórica se limitarán a consejos prácticos para persuadir a la gente y no tendrán un carácter teórico.

Sin embargo, desde otro punto de vista se puede considerar que los problemas de la retórica guardan relación con la filosofía, con el discurso teórico. Podemos formular esto de la siguiente manera: si la filosofía pretende ser un modo teórico de pensar y hablar, ¿puede tener un carácter retórico y expresarse en formas retóricas? La respuesta parece evidente: el pensamiento teórico, en tanto que proceso racional, excluye todo elemento retórico porque las influencias patéticas (las influencias del sentimiento) afectan a la claridad del pensamiento racional.

Locke y Kant, por ejemplo, expresan este punto de vista, y sus afirmaciones son características de la actitud racionalista hacia la retórica. Locke escribe: «Admito que en los discursos en que buscamos más el placer y el deleite que la información y el

perfeccionamiento, estos ornamentos que se les toma en préstamo apenas se pueden considerar errores. Pero si queremos hablar de las cosas tal como son, tenemos que admitir que todo este arte de la retórica, exceptuando el orden y la claridad, que toda esta aplicación artificial y figurativa de las palabras que la elocuencia ha inventado no tiene otro objetivo que insinuar ideas erróneas, mover las pasiones y de este modo confundir al juicio; surgen así engaños perfectos».[1] Por su parte, Kant escribe: «La retórica, si se entiende por ella el arte de persuadir, es decir, el arte de engañar mediante la apariencia hermosa (el *ars oratoria*) y no el mero hablar bien (elocuencia y estilo), es una dialéctica que toma del arte poética sólo lo que hace falta para ganar los ánimos en beneficio del orador antes de haber enjuiciado y quitarle al juicio la libertad. [...] La elocuencia y el hablar bien (que conjuntamente forman la retórica) pertenecen a las bellas artes; pero el *ars oratoria*, en tanto que el arte de servirse para los propios objetivos (ya sean éstos buenos o malos) de las debilidades de los seres humanos, no merece *respeto* alguno».[2]

Es evidente que si se entiende así el problema de la retórica, la filosofía queda en una posición superior respecto de ella. Se entiende la retórica sólo como una doctrina técnica del discurso. Sólo la clarificación de la retórica en su relación con el pensamiento teórico puede permitirnos delimitar la función de la retórica. Sólo esto nos permitirá decidir si la retórica tiene el objetivo puramente técnico, exterior y práctico de persuadir, o si tiene una estructura y una función esencialmente filosóficas.

La solución de este problema sólo la podemos elaborar estableciendo el siguiente hecho: afirmamos saber algo cuando somos capaces de probarlo. Probar (*apo-deiknymi*) significa *mostrar* que algo es algo, sobre la base de algo. Tener algo mediante lo cual algo está mostrado y explicado definitivamente es el fundamento de nuestro conocimiento. El discurso apodíctico, demostrativo, es el tipo de discurso que establece la definición de un fenómeno remitiéndolo a principios últimos o *archai*. Está claro que los primeros *archai* de cada prueba y por tanto del conocimiento no se pueden probar a sí mismos, pues no pue-

---

1. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2 vols. (ed. Alexander Campbell Fraser), Oxford, Clarendon Press, 1894, II, libro 3, capítulo 10, sección 34.
2. Kant, *Crítica del Juicio*, § 53.

den ser objeto de un discurso lógico apodíctico, demostrativo; de lo contrario, no serían las primeras afirmaciones. Su carácter no derivable, primario, es evidente en el hecho de que no podemos hablar ni comportarnos sin ellos, pues tanto el lenguaje como la actividad humana los presuponen. Pero si las afirmaciones originarias no son demostrables, ¿qué carácter tiene el discurso en que las expresamos? Evidentemente, este tipo de discurso no puede tener un carácter racional-teórico.

Con otras palabras: es evidente que el proceso racional (y por tanto el discurso racional) tiene que partir de la formulación de afirmaciones primarias. Aquí se plantea la cuestión fundamental de qué carácter tiene y ha de tener la formulación de las premisas, de la base. Al usar este tipo de expresiones, que pertenecen a lo originario, a lo no deductivo, las premisas no pueden tener un carácter y una estructura apodícticos, demostrativos, sino que son *indicativas*. Sólo el carácter indicativo de los *archai* hace posible la demostración.

El discurso indicativo o alusivo (*semeinein*) proporciona el marco dentro del cual se puede llevar a cabo la prueba. Además, si se identifica la racionalidad con el proceso de clarificación, nos vemos forzados a admitir que la claridad primaria de los principios no es racional y que el lenguaje correspondiente tiene en su estructura indicativa un carácter «evangélico», en el sentido original del término griego, es decir, «que da noticia».

Tal discurso es inmediatamente un «mostrar», y por esta razón es «figurativo» o «imaginativo», y en el sentido original es «teórico» (*theorein*, ver). Es metafórico, es decir, muestra algo que tiene un sentido, y esto quiere decir que el discurso transfiere (*metapherein*) un significado a la figura, a lo que se muestra; de esta manera, el discurso que lleva a cabo este mostrar «conduce ante los ojos» (*phainestai*) un significado. Este discurso es y tiene que ser en su estructura un lenguaje fantástico.

Si la imagen, la metáfora, forma parte del discurso retórico (y por esta razón tiene un carácter patético), estamos obligados a reconocer que todo discurso originario, antiguo, «arcaico» (arcaico en el sentido de dominante, *arche*, *archomai*; *archontes*, los dominadores) ha de tener un carácter retórico. Así pues, el término «retórica» adquiere un significado nuevo; la «retórica» no es ni puede ser el arte, la técnica de una persuasión exterior, sino el discurso que está a la base del pensamiento racional.

Debido a su carácter «arcaico», este discurso originario establece el marco para toda consideración racional, y por esta razón estamos obligados a decir que el discurso retórico «precede» a todo discurso racional, es decir, que tiene un carácter «profético» (*pro-phainestai*) y no puede ser comprendido desde un punto de vista racional, deductivo. Esta es la tragedia del proceso racionalista.

Además, el conocimiento (la explicación de algo mediante su causa) constituye un proceso de naturaleza temporal, pues es algo que ha sucedido, es un fenómeno histórico que ha atravesado diversos momentos en el tiempo. Por el contrario, el discurso primario se revela de manera instantánea (*ex-aiphnes*). No se encuentra dentro del tiempo histórico, es el origen y el criterio del movimiento del proceso racional de clarificación.

Si la esencia del discurso que expresa lo originario ha de ser puramente semántica, pues sólo mediante este tipo de discurso el lenguaje demostrativo se vuelve posible, tenemos que distiguir dos tipos de lenguaje: el *lenguaje racional*, que es dialéctico, mediador y demostrativo, es decir, apodíctico y no patético, y el *lenguaje semántico*, que es inmediato, no deductivo ni demostrativo, iluminador, puramente indicativo, y que tiene la primacía frente al lenguaje racional. Sobre la base de su carácter figurativo, metafórico, este lenguaje tiene una esencia patética originaria.

Esta es la razón de que sólo desde un punto de vista formal la palabra originaria inmediata, puramente semántica, pertenezca necesariamente a la palabra sagrada, religiosa, mientras que la palabra mediadora, demostrativa y probadora (apodíctica) está cubierta por la palabra racional e histórica.

Ahora estamos en condiciones de comprender el significado de una frase de Heráclito, que al comienzo de la tradición occidental expresó lo que hemos intentado desarrollar aquí: «El señor a quien pertenece el oráculo de Delfos no dice ni oculta nada; sólo indica, muestra» (*oute legei; oute kruptei alla semainei*; fragmento B 93).

II

La consciencia de todos estos problemas: la admisión de que la estructura del lenguaje originario no es racional, sino retórica; la interpretación de la retórica no como expresión de un arte de convencer, sino del lenguaje originario y (en este sentido) religioso con su carácter «evangélico» y «profético»; y finalmente la admisión de que mediante el lenguaje y el pensamiento racionales nunca comprendemos el lenguaje y el pensamiento primarios y originarios; todos estos puntos están expresados en la tragedia de Casandra en el *Agamenón* de Esquilo.

Deseo desarrollar lo que he dicho arriba interpretando el texto griego, que desde este punto de vista y de esta manera presenta el marco original en que los griegos trataron (de una manera no racional) el problema del discurso retórico originario y su dimensión filosófica originaria.

El transfondo de la tragedia personal de Casandra es bien conocido. Casandra había sido elegida como amante por Apolo, a quien había prometido que se le entregaría si él le garantizaba a cambio el don de la profecía. Habiendo recibido este don, se negó al dios, que la castigó privándola de la visión y asegurándose de que en el futuro nadie creyera sus profecías ni comprendiera sus frases.

¿Quién es Casandra? Homero la menciona en la *Ilíada* como la hija del rey de Troya, pero no habla de su fatal don de la profecía (*Ilíada*, XIII, 366, XXIV, 699). Píndaro la describe como profetisa (*Píticas*, XI, 20). De hecho, de los textos que nos han llegado *Agamenón* proporciona la interpretación más completa de la figura de Casandra; la gravedad de su tragedia «externa» reposa en el mito de Apolo y de su amada. Pero, ¿a Esquilo le interesa meramente esta historia o tiene en mente una tragedia más profunda y señala a un fenómeno fundamental de la existencia humana?

¿Cómo está construido el lenguaje semántico de Casandra? Ya al comienzo de su tragedia se puede ver que el coro intenta en vano entrar en diálogo con ella. La primera reacción del coro aquí es el reproche de que la invocación del dios Apolo por parte de Casandra y la manera en que lo invocó fueron inconvenientes; su exclamación le parece carente de sentido e impropia. Casandra no escucha las palabras del coro; repite su invo-

cación (v. 1.076) y el coro vuelve a reaccionar de una manera racional (v. 1.078). Una vez más, Casandra no le presta atención. Hasta el pasaje referido más arriba, el coro no renunciará al intento de entrar en conversación con Casandra; del mismo modo, rechaza cambiar su propia actitud explicativa.

El contraste entre Casandra y el coro es evidente; cada uno se mueve en un espacio y en un tiempo propios. El coro se mueve en el ámbito de la racionalidad y en un tiempo que hace que el futuro aparezca simplemente como una *posibilidad*. El coro habla en la forma gramatical que se usa para informar del pasado. Su lenguaje es, pues, temporal, en el sentido de que intenta captar y reflejar el despliegue de los acontecimientos y sus relaciones.

Por otra parte, el espacio de Casandra está determinado por la naturaleza simultánea de la visión, en la cual los movimientos del tiempo están fusionados y convertidos en partes de un instante inmóvil, necesario y ya no meramente posible. En consonancia con sus dones de «profetisa», Casandra habla un lenguaje figurativo que se distingue del lenguaje del coro en que a menudo recurre a frases de participio. El contraste entre el mundo de Casandra y el del coro ilustra definitivamente el hecho de que el planteamiento semántico no se puede obtener ni derivar mediante un proceso lógico.

Jamás sale de labios de Casandra una palabra explicatoria, pues ella no sabe nada de causas y efectos. Habla sólo mediante imágenes y símbolos. La misma muerte es simbolizada por una red en la que se atrapará al animal (un toro o una vaca, como metáfora de Agamenón); la trampa, el engaño «cae» sobre él («[...] ¿qué es esto? / ¿Una red del Hades? ¡Y la trampa es la esposa!»; v. 1.115).

En el segundo pasaje principal (vv. 1.136-1.214) la transición tiene lugar desde la condición extática y mántica de Casandra a su esfera humana; elementos racionales pasan a primer plano y proporcionan el comienzo de una relación dialógica entre Casandra y el coro. ¿Cómo sucede esta transición? Casandra comienza con un lamento sobre su propia muerte, aunque aquí todavía se está dirigiendo más al dios que al coro. En este discurso ya no pregunta al dios dónde está ella misma (tal como hizo al aparecer en escena), sino *por qué* la ha conducido aquí, de tal modo que por primera vez Casandra pide una *explica-*

ción, una razón de estar aquí (v. 1.138). Al entrar con esta cuestión en el plano de la explicación y abandonar el mundo de la alusión, subraya su realidad histórica y se mueve a un marco histórico de espacio y tiempo.

La manera en que el poeta lleva a Casandra de su plano puramente semántico y mántico al mundo histórico y racional y hace así posible que el coro entre en diálogo con ella es característica y significativa. Este pasaje conversacional se convierte en un signo del abandono por parte de Casandra del mundo de lo inexplicable, de lo originario, de la semántica. El cambio lo produce una *metáfora*, como si ésta fuera el único puente posible entre los ámbitos racional y semántico. El coro compara sus lamentos con los del ruiseñor (v. 1.140). Esta *imagen* afecta a Casandra en su anhelo del mundo humano al que perteneció originalmente, y al mismo tiempo le afecta en su conexión con su destino ineluctable. *Por primera vez*, Casandra (estimulada por esta *imagen*) escucha las palabras del coro y reacciona a ellas (v. 1.146).

La cuestión que el coro le plantea ahora a Casandra y la conversación subsiguiente (es decir, el comienzo de un diálogo entre la protagonista del mundo semántico, originario, y el del mundo racional, demostrativo, del coro) se basa en una imagen, en una metáfora. Esta metáfora tiene un impacto emocional y apela a un anhelo (¡a una pasión humana!) que conduce al ser humano que se encuentra en el ámbito semántico al mundo de la explicación, de la aparición, de la secuencia, con otras palabras: al ámbito del tiempo dominado por la muerte. En la esfera puramente semántica había habido simplemente la presencia de imágenes, de indicaciones, había habido una falta de explicaciones causales. También el lenguaje de Casandra cambia; de repente usa la forma pasada dentro de una perspectiva que incluye el tiempo (v. 1.158).

Arrastrada por las imágenes del pasado, Casandra también habla de su relación con Apolo (v. 1.202). El texto no justifica la suposición de que fue el amor lo que hizo que Casandra se prometiera al dios, pues más bien lo hizo con un motivo ulterior. A cambio de que el dios la poseyera, de que se fundiera con ella, Casandra quería recibir un don: el éxtasis divino de la profecía que elimina el orden de la secuencia temporal de causa y efecto y también el discurso racional. El don divino

(abarcar todo en un instante) es algo que Casandra deseaba no para ella sola, sino para comunicarlo a otros, siendo mediadora entre lo divino y lo humano. Sin embargo, su objetivo real era obtener el don *mediante una trampa*. La trampa es un proyecto racional, y ningún proceso o actitud racional puede conducir a los orígenes del ser, de lo divino, pues esto condiciona a aquello.

La tragedia de Casandra, la maldición que la persigue, se basa en su racionalidad, por mal que esto pueda sonar. Siendo imposible captar lo divino por métodos racionales, este fracaso se convierte en una cura. La racionalidad también previene al coro de comunicarse, de dialogar con Casandra mientras ésta permanezca en el plano semántico. La figura de Casandra es misteriosa porque su intención racional es comunicar atemporalidad al mundo histórico y racional; a los hombres les faltan los medios para comprender sus frases e iluminaciones mediante la razón. Este acceso sólo se puede abrir mediante imágenes y metáforas, mediante el discurso semántico. La «visión» gana así la primacía absoluta sobre los otros sentidos en el lenguaje semántico.

III

Consideremos más de cerca el proceso racional, lógico. La fecundidad de las deducciones crece con la fecundidad de las premisas; cuanto más productivas son las premisas, tanto más productivas son las deducciones. La validez y el marco de las conclusiones dependen de la validez y el marco de las premisas.

Si cuestionamos esta concepción del proceso racional por cuanto respecta al tipo de premisas de que parte el silogismo o la deducción, volvemos a encontrarnos con los *archai*, con los principios. Aquí tenemos que recordar el significado originario de *arche* y del verbo *archomai* (dirigir, gobernar). Dirigir, guiar se decía en latín *inducere*, y en griego *epagein*. De esto podemos derivar que sólo los «principios» pueden ser el punto de partida verdadero y originario, el fundamento real de la inducción, de la *epagoge* en tanto que proceso de reducción de la multiplicidad a unidad; por consiguiente, no se puede identificar el concepto real y válido de inducción con un proceso que tiene su

punto de partida en la multiplicidad y llega a la unidad mediante la abstracción.

Aristóteles, en su meditación sobre la esencia del proceso lógico y sus inevitables premisas, da al término *pistis* o fe, creencia (que es tan importante en la retórica), un significado que había sido olvidado por completo y que no coincide con el significado de *doxa*, y mucho menos con la forma especial de la convicción racional basada en la prueba. En los *Analíticos segundos* Aristóteles define el conocimiento y la convicción, es decir, la creencia *racional* (*pistis*) partiendo de la convicción: «Se cree y se sabe algo cuando se lleva a cabo una deducción a la que llamamos prueba» (*Analíticos segundos*, 72a25). Está claro que Aristóteles asigna aquí un carácter racional a los conceptos de *pistis*, convicción, comprensión, y de conocimiento (*eidenai*) desde una perspectiva especial; el factor determinante aquí es *deducción*. La prueba consiste en «dar la razón». La razón se vuelve evidente en conexión con la deducción, que parte necesariamente de premisas y depende de la validez de las mismas.

Aristóteles continúa: «Ya que la conclusión obtiene su verdadera validez del hecho de que la razón en que se basa es evidente, se sigue necesariamente que en cada prueba los primeros principios en que tiene su origen no sólo hay que conocerlos (en parte o por completo) antes de la prueba, sino que *también hay que conocerlos en un grado superior* que lo que se deduce de ellos» (*ibíd.*, 72a27).

Así, cuando *conocemos* y *creemos* en conexión con una prueba, necesariamente tenemos que *creer* y *conocer* las premisas en que se basa la prueba *por razones más fuertes*. Aristóteles acentúa esta condición fundamental: «[...] si *conocemos* y *creemos* un objeto mediante el primer principio en un grado más fuerte que lo que se deriva de él, *conocemos y creemos* lo último sobre la base de lo primero» (*ibíd.*, 72a30).

¿Somos conscientes del cambio en el significado del conocimiento y de la creencia tal como se expresa en este pasaje? Hasta aquí, sólo hemos mencionado un conocimiento y una creencia que son más primarios que la forma racional y que tienen una necesidad radicalmente diferente en su estructura. No obstante, tenemos que recordar que el carácter no racional de los principios no es en absoluto idéntico a la irracionalidad; la necesidad y validez universal en el carácter no racional de los

archai los impone igualmente o en un grado mayor que la validez universal y la necesidad efectiva en el proceso deductivo y lógico.

Parece útil citar otro pasaje de Aristóteles: «Los principios (todos o algunos) tienen que resultar necesariamente *más creíbles* que lo deducido. Quien llega a cierto conocimiento mediante la prueba [...] *tiene que conocer y creer los principios en un grado superior que lo deducido a partir de ellos*» (*ibíd.*, 72a37). La tarea que resulta de esto consiste en una dilucidación ulterior de la estructura de este conocimiento y creencia, y esta tarea forma parte de los problemas que resultan de la relación entre el discurso filosófico y el discurso retórico. Aquí tenemos que subrayar lo siguiente: la *techne* de la retórica, en tanto que arte de la persuasión, de formar creencia, estructura el contexto emotivo que crea la tensión dentro de la cual las palabras, las cuestiones de que se trata y las acciones que se discute adquieren su significado pasional. Crea una tensión mediante la cual la audiencia es literalmente «arrastrada» al marco diseñado por el autor.

La palabra emotiva nos afecta mediante su carácter directo. Ya que la vida emocional se despliega en la trama de signos indicativos, la palabra tiene que evocar estos signos para aliviar o calmar las pasiones. Como es un ser pasional y no exclusivamente racional, el hombre necesita la palabra emotiva.

Así, durante siglos y bajo el aspecto de la relación entre *contenido* y *forma* se propugnó una y otra vez la tesis de que las imágenes y la retórica han de ser apreciadas desde fuera, por *razones pedagógicas*, es decir, como ayuda a «aligerar» la «severidad» y «sequedad» del lenguaje racional. Recurrir a imágenes y metáforas, a todo el conjunto de herramientas del lenguaje retórico y artístico, sólo sirve, en este sentido, a hacer la verdad racional más fácil de «absorber».

Por consiguiente, a la retórica se le asignó generalmente una función *formal*, mientras que la filosofía (en tanto que *episteme* o conocimiento racional) tenía que proporcionar el contenido verdadero, real. Esta cuestión es significativa porque la esencia del hombre está determinada por elementos tanto lógicos como emocionales, de manera que el lenguaje sólo puede alcanzar al ser humano si une logos y pathos, si apela a estos dos aspectos.

Una afirmación como ésta tiene consecuencias importantes.

1) El único método educativo verdadero, la única manera verdadera de enseñar, es la deducción y la demostración racionales, cuyas reglas y procedimientos se pueden enseñar y aprender. La educación se basa en la explicación. 2) El testimonio pierde su significado; el único testimonio válido es el proceso lógico. Su estructura está condicionada por la racionalidad de la prueba. Los presuntos problemas de forma y estilo, que no pueden ser identificados con la estructura de la demostración racional, son retóricos y no teóricos, es decir, son exteriores. Con otras palabras, el contenido racional determina la forma; en el ámbito del pensamiento teórico no existe el problema de la forma, que se puede separar del contenido racional. 3) El conocimiento es esencialmente ahistórico, pues la evidencia lógica es válida *siempre* que ha sido reconocida sobre la base de su necesidad y validez universal, que posee por definición. Como mucho, el carácter histórico del conocimiento puede ser significativo respecto de la reconstrucción del proceso que conduce al conocimiento. 4) Todo conocimiento es necesariamente *anónimo*, pues los fundamentos racionales, con su necesidad y validez universal, no están ligados a personas concretas.

Pero, ¿es válida esta concepción de la pedagogía que incluye una teoría determinada de la retórica? ¿No hemos visto que las afirmaciones originarias, «arcaicas», tienen en su estructura una creencia, un carácter figurativo, imaginativo, de tal modo que todo discurso original es iluminador y persuasivo? Evidentemente, en este discurso original es imposible separar contenido y forma, así como (dicho en términos pedagógicos) buscar una unidad «posterior» de ambos.

IV

Ahora deseo clarificar las relaciones entre la retórica y la filosofía con referencia a la Antigüedad clásica; mi objetivo es averiguar si entonces se sintió la necesidad (y en caso afirmativo, de qué manera) de establecer una unión entre conocimiento y pasión, una unión que no se puede alcanzar ni mediante el disfraz emotivo externo de un «contenido» racional ni vertiendo un contenido racional en una «forma» emotiva. Para ello, consideremos los diálogos *Gorgias* y *Fedro* de Platón. Un examen

de lo que considero una mala interpretación de Platón por cuanto respecta al dualismo entre retórica y filosofía nos ayudará a clarificar el problema.

De acuerdo con la interpretación tradicional, la actitud de Platón frente a la retórica es un rechazo de la *doxa* u opinión y del impacto de las imágenes, en las que se basa el arte de la retórica; al mismo tiempo, se piensa que esa actitud es una defensa del discurso teórico, racional, es decir, de la *episteme*. El argumento fundamental de la crítica platónica de la retórica se suele ejemplificar en la tesis del *Gorgias* de que sólo quien «conoce» (*epistatai*) puede hablar correctamente; pues ¿de qué sirve el discurso «bello», retórico, si brotó de las opiniones (*doxa*), del no-saber? Sin embargo, esta interpretación de la actitud de Platón en su diálogo *Gorgias* no consigue dar cuenta de algunas dificultades indudables y reales.

Si entendemos de esta manera su rechazo de la retórica, hemos de suponer que Platón rechaza todo elemento emotivo en el ámbito del conocimiento. Pero en varios de sus diálogos Platón conecta el proceso filosófico, por ejemplo, con el eros, lo cual conduciría a la conclusión de que Platón atribuye una función decisiva a lo emotivo incluso en la filosofía, en la ciencia absoluta. Por tanto, tendremos que preguntarnos cómo explicar estas tesis aparentemente contradictorias y hasta qué punto para Platón la esencia de la filosofía no se agota en la *episteme*, es decir, en el proceso racional típico que requiere. ¿Encontraremos aquí un significado más profundo de la retórica?

El *Gorgias* de Platón acepta las pretensiones del arte retórica. Gorgias defiende aquí la tesis de que la retórica tiene derecho a pretender «llevar a cabo y cumplir *todo* mediante el discurso» (451d). ¿Cómo interpretaremos este «todo»? La respuesta de Gorgias dice así: de todas las cosas humanas, las más grandes e importantes son la salud, la riqueza, la belleza; obtener todo eso forma parte de las pretensiones de la retórica. Pero, ¿es la retórica capaz de obtener estos dones de la humanidad? El médico, por ejemplo, negará que se pueda curar a alguien hablando, sin conocimientos especiales. Entonces, ¿de qué sirve el arte de convencer, de *peithein*? Así, Sócrates decide averiguar «qué tipo de persuasión es el que lleva a cabo el arte de la retórica» (453c).

Sócrates establece una distinción entre creencia verdadera y

creencia falsa (454d5), y prueba que al contrario de la creencia, de la *doxa*, no puede haber *episteme* verdadera o falsa, pues el conocimiento racional se basa en fundamentos, en razones. En consecuencia, el conocimiento y el discurso racionales son superiores; no admiten a su lado la opinión, ni cualquier otra forma que no esté cubierta por el conocimiento fundado. Como la retórica no convence mediante ese conocimiento racional, siempre permanecerá en el ámbito del pseudo-conocimiento.

Tradicionalmente, se ha pensado que este juicio tan negativo sobre la retórica es la actitud definitiva de Platón hacia la retórica, y esto a la vista de la tesis de que el conocimiento racional (es decir, la filosofía) es la única retórica verdadera y válida. Sin embargo, esto no resuelve el problema de la relación entre la pasión, el instinto y el proceso racional. En consecuencia, la creencia inspirada en el hombre sobre la base de discursos emotivos debería dejar su lugar al conocimiento racional o ser borrada por éste; pero el conocimiento, en tanto que proceso racional, no puede mover al ser humano ni llevarlo a ciertas acciones.

Gorgias responde a Sócrates con la siguiente objeción: ¿de qué sirve todo el conocimiento del médico si el paciente no acumula coraje para hacer lo que el médico le ha ordenado? Por tanto, es verdad que necesitamos la retórica. Una objeción similar: una comunidad rara vez opta por lo que le recomiendan los especialistas, sino por lo que le propone un orador de talento. El dilema que hemos percibido antes parece insuperable: por una parte, un conocimiento racional ineficaz; por otra parte, el discurso como «seducción» pura. ¿Cómo podemos resolver este problema?

El problema del *pathos* (y con él el de la retórica) en su relación con el discurso teórico (es decir, epistémico) conforma el tema central del *Fedro*, el segundo diálogo del que quiero hablar aquí. Como se sabe, su primera parte trata del eros. Fedro (un discípulo del retórico Licias) pronuncia un discurso contra el eros. Sócrates también pronuncia un discurso contra el eros y el *pathos*; pero de repente se detiene. Sócrates se avergüenza de haber hablado contra el eros, por lo que pronuncia un tercer discurso que se convierte en un elogio del eros.

Estos tres discursos son seguidos por la segunda parte del diálogo, que tiene como tema la naturaleza y estructura de la

retórica y comienza con una referencia solemne a las musas, en conexión con el mito de las cigarras. Las cigarras, según explica Sócrates, descendían originalmente de seres humanos que vivieron antes que las musas. Una vez que las musas fueron concebidas y comenzaron a cantar, algunos de estos seres humanos quedaron tan cautivados por ellas que se olvidaron de comer y sólo querían cantar, por lo que casi murieron sin darse cuenta. Estos amantes de las musas se convirtieron en cigarras; su tarea era informar a las musas, después de su muerte, sobre qué humanos eran los más devotos a cada una de ellas. Sócrates habla aquí de la musa de la filosofía (259d3). Como hemos visto, un discurso es filosófico si se basa en un conocimiento de razones. Las afirmaciones basadas en el conocimiento poseen un carácter racional; forman parte del campo de la *episteme*, del pensamiento teórico. Pero el discurso racional parte, como sabemos, de premisas que no son racionales porque están basadas en afirmaciones primeras. El proceso racional prohíbe, es verdad, la inserción de elementos conectados con las musas. Pero si Platón, como por ejemplo en el *Gorgias*, identifica la única parte del arte de convencer que acepta con el conocimiento racional (es decir, con la *episteme*), ¿cómo vamos a comprender el hecho de que aquí ponga a la filosofía bajo el signo de las musas? ¿Es sólo una referencia casual?

Sólo podemos responder a esta cuestión si nos preguntamos: ¿qué significado tiene la condición del hombre *antes* del nacimiento de las musas?, ¿por qué quedaron los hombres tan fascinados por las musas y por su trabajo que llegaron a olvidarse de comer? y ¿qué tiene todo esto que ver con la filosofía?

No podemos desarrollar aquí los diferentes significados e interpretaciones de las musas. El problema es por qué Platón se refiere a las musas en el *Fedro* con su mito de las cigarras, hablando de la esencia y estructura de la filosofía, y qué significa eso de la condición de los hombres *antes* de la creación de las «musas» y del «arrebato» que causa la aparición de estas diosas. ¿Qué relación puede haber entre el trabajo de las musas y la filosofía?

Una observación introductoria: no se sabe cuál es el significado de la palabra «musa». Los intentos de derivar etimológicamente esta palabra comenzaron en tiempos clásicos, con Platón, que en el *Crátilo* (406a) dice: «Sin embargo, las musas y la

música en general fueron llamadas así por Apolo a partir de *moosthai*». La palabra *moosthai* implica un proceso de *búsqueda*. Plutarco, aparte de derivar la palabra de *homoû oûsai* (existir al mismo tiempo) y de subrayar así la unión entre las musas (*De fraterno amore*, 6), también menciona una segunda derivación, a la que considera un resultado de la analogía entre *moûsai* y *mneîai*, los que recuerdan (*Quaest. conv.*, IX, 14).

En las actividades de las musas, el concepto de orden desempeña claramente una función prevalente y unificadora. El orden de los *movimientos* aparece en la danza; el orden de los *sonidos* en el canto; y el orden de las *palabras* en el verso. Además, el orden es el punto de partida del *ritmo* y de la *armonía*. Platón dice en Las *leyes* (665a): «El orden del movimiento se llama *ritmo*, el orden de la voz, de la conexión entre tonos altos y bajos, se llama *armonía*».

La referencia hecha en Las *leyes* al «orden del movimiento» parece muy significativa, pues el movimiento representa un fenómeno fundamental en el ámbito de la existencia; todo lo que se percibe mediante los sentidos muestra *un devenir*, es decir, un movimiento en sí mismo (cambio) o un movimiento en el espacio. Mediante la aplicación de una *medida*, el movimiento procede dentro de ciertas barreras y bajo ciertas leyes; está, como podríamos decir, «ordenado». De este modo podemos entender cómo a los números (en tanto que expresión de la medida, de las proporciones en el arte) se les dio originalmente un significado religioso, y también podemos entender el carácter sagrado de la danza, del canto, de la música. Platón lamenta en Las *leyes* la decadencia de las artes, que ya no son una manifestación de la armonía originaria, objetiva. Este lamento se refiere a la decadencia de la *mousike*, que es no sólo la música, sino la unión de canto, poesía y danza en su objetividad originaria (*Leyes*, 700d-e). Las musas, por el contrario, representan el vínculo con lo objetivo, que hace posible el orden originario del mundo humano a la vista de lo arbitrario, de lo subjetivo, de lo relativo y de lo cambiante. La referencia al fundamento en que el conocimiento tiene su base es un recuerdo de lo originario. Esto explica la conexión entre Mnemósine y la fama; el hombre que está rodeado por la fama entra en presencia de lo eternamente válido. Esto explica también la conexión entre las musas y la «visión» en que, mediante las raíces de toda ciencia origina-

ria, ponemos en orden el caos con la ayuda de nuestro conocimiento fundamentado.

Ahora podemos empezar a comprender qué quiso decir Platón cuando habló de la condición de los hombres antes del nacimiento de las musas, con otras palabras, de lo que las musas trajeron a los hombres y por qué quienes se entregaron a ellas olvidaron todo en favor de actividades musicales; el caos quedó superado, se creó el orden, apareció un cosmos. También tenemos que considerar a la retórica desde este aspecto. Sobre la base de lo que acabamos de decir, Platón no puede identificar la verdadera retórica con la *episteme*, que debido a su carácter racional excluyó todos los elementos musicales.

En la segunda parte del *Fedro*, Platón intenta clarificar la naturaleza de la «verdadera» retórica. Comienza con la demostración de que el proceso que tiene sus raíces en el *nous* (*dianoia*), en la visión de las «ideas» originarias, es el requisito del discurso verdadero. La *dianoia* es el proceso que sólo se puede realizar sobre la base de, o mediante (*dia*), el *nous*. Sócrates sostiene que el orador ha de poseer *dianoia* respecto del tema de que está hablando. *Dia-noia* es la facultad que nos conduce al discernimiento mediante el *nous*, es decir, sobre la base de una visión de los *archai*. *Nous* es el requisito previo de la *episteme* en la medida en que la *episteme* sólo puede probar o explicar algo siguiendo una visión (*noein*) de las imágenes (*eide*) indicativas, dominadoras y mostradoras. El discurso correspondiente no es ni puramente racional ni puramente patético.

Tampoco surge de una unidad posterior que presuponga la dualidad de *ratio* y *passio*, sino que ilumina e influye sobre las pasiones mediante sus caracteres originarios, fantásticos. Así pues, la filosofía no es una síntesis posterior de pathos y logos, *sino la unidad originaria* de los dos bajo el poder de los *archai* originarios. Platón ve la verdadera retórica como psicología que sólo puede cumplir su función «motriz» si domina las imágenes (*eide*) originales. En consecuencia, la verdadera filosofía es retórica, y la verdadera retórica es filosofía, una filosofía que no necesita una retórica «externa» para convencer y una retórica que no necesita un contenido «externo» de verdad.

Resumiendo, nos vemos forzados a distinguir tres tipos de discurso. 1) El *discurso externo*, *«retórico»*, en el sentido común de esta expresión, que sólo se refiere a imágenes porque afectan

a las pasiones. Pero como estas imágenes no surgen del conocimiento, restan un objeto de opinión. Tal es el caso del discurso puramente emotivo, falso, «retórico» en el sentido negativo habitual. 2) El *discurso que brota exclusivamente de un procedimiento racional*. Es verdad que tiene un carácter demostrativo, pero no puede tener un efecto retórico, pues los argumentos puramente racionales no afectan a las pasiones, es decir, discurso «teórico» en el sentido habitual. 3) El *verdadero discurso retórico*. Éste brota de los *archai*, es no deducible, motriz e indicativo, debido a sus imágenes originarias. El discurso originario es el del sabio, del *sophos* que no sólo es *episthetai*, sino el hombre que dirige y atrae con visión.

V

Lo que he intentado demostrar aquí es que el problema de la retórica no se puede separar de la discusión de su relación con la filosofía. Sin embargo, parece que queda por resolver un problema: el problema de que un momento esencial del discurso retórico es la metáfora. ¿Podemos reclamar que las afirmaciones originarias, arcaicas, de las que dependen las pruebas racionales tienen un carácter metafórico? ¿Podemos sostener la tesis de que los *archai* están en conexión con imágenes en tanto que tema de un significado «transferido»? Sorprendentemente, sólo podemos hablar de primeros principios mediante metáforas; hablamos de ellos como «premisas» (*premittere*), como «fundamentos», como «axiomas» (*axioo* o estimar). El lenguaje lógico tiene que recurrir a metáforas que incluyen una transposición desde el ámbito empírico de los sentidos en la que la «visión» y lo «figurativo» pasan a primer plano: «clarificar», «obtener visión», «encontrar», «concluir», «deducir». No podemos olvidar que el propio término *metáfora* es una metáfora; se deriva del verbo *metapherein* (transferir), que originalmente describió una actividad concreta (Herodoto, I, 64, 2).

Algunos autores limitan la función de la metáfora a la transposición de palabras, es decir, de una palabra desde su campo «propio» a otro. Pero esta transposición no puede tener lugar sin una visión inmediata de la *similitud* que aparece en campos diferentes. Aristóteles dice: «Una buena transposición es la vi-

sión de cosas similares». Así, este tipo de metáfora «literaria» se basa en el «descubrimiento» de una *naturaleza similar*; su función es hacer visible una cualidad «común» entre campos. Presupone una «visión» de algo que hasta ahora había permanecido oculto; «muestra» al lector o al espectador una cualidad común que no es deducible racionalmente.

Pero tenemos que avanzar un poco más allá del plano «literario». La metáfora está a la base de nuestro mundo humano. En la medida en que la metáfora tiene sus raíces en la analogía entre cosas diferentes y hace que esta analogía salte inmediatamente a la «vista», hace una contribución fundamental a la estructura de nuestro mundo. La observación empírica tiene lugar mediante la «reducción» de fenómenos sensibles a tipos de significados que existen en el ser vivo; y esta «reducción» consiste en la «transferencia» de un significado a fenómenos sensibles. Sólo mediante esta «transferencia» se puede reconocer los fenómenos como similares o disimilares, útiles o inútiles para nuestra realización humana. Para hacer observaciones «sensibles», estamos forzados a recurrir a una transposición, a una metáfora. El hombre sólo se puede manifestar mediante sus propias «transposiciones», y ésta es la esencia de su trabajo en los diversos campos de la actividad humana.

En el nivel teórico, los tipos que se basan en el proceso analógico (es decir, reducción de la multiplicidad a la unidad sobre la base de la *«transferencia» de un significado* a la multiplicidad, un proceso que cuando se lleva a cabo culmina en el conocimiento filosófico) sólo se pueden expresar metafóricamente en su naturaleza y en su función. La metáfora se encuentra a la base de nuestro conocimiento, en el que la retórica y la filosofía alcanzan su unidad originaria; por tanto, no podemos hablar de retórica *y* filosofía, sino que toda filosofía originaria es retórica y toda retórica verdadera y no externa es filosofía.

La naturaleza metafórica y figurativa de toda visión originaria liga la visión con el pathos, el contenido con la forma del discurso. Así pues, las siguientes palabras sobre la instrucción eficaz adquieren un significado tópico: «Pero si consideramos el discurso a la vista de su objetivo, sirve *para expresar, para enseñar y para mover* (*ad exprimendum, ad erudiendum, et ad movendum*). Pero siempre expresa algo por medio de *una imagen* (*mediante specie*), enseña por medio de *una fuerza luminosa*

(*mediante lumine*). Todo esto sólo sucede mediante una *imagen interior, una luz interior y una fuerza interior* que están conectadas *interiormente* con el alma («[...] *quod non fit nisi per speciem et lumen et virtutem intrinsecam, intrinsecus animae unitus*», San Buenaventura, *Itinerarium mentis in deo*, XVIII). Esta es la manera en que la Edad Media vio metafóricamente la naturaleza, como un libro, como una transposición de lo absoluto (*conari debemus per speculum videre*). La filosofía misma sólo se vuelve posible sobre la base de las metáforas, sobre la base del ingenio que proporciona el fundamento de todo proceso racional, derivativo.

5

EL HUMANISMO ITALIANO Y LA TESIS DE HEIDEGGER SOBRE EL FINAL DE LA FILOSOFÍA

I. El final de la metafísica

Hacen falta dos presupuestos introductorios. En primer lugar, el término «humanismo» tiene hoy un significado tan amplio y ambiguo que parece conveniente definirlo con más precisión. Por «humanismo» entiendo el movimiento filosófico que caracterizó al pensamiento en Italia desde la segunda mitad del siglo XIV hasta el último tercio del siglo XV. La traducción de Platón por Ficino a finales del siglo XV y la especulación metafísica platónica y neoplatónica que inspiró condujeron a una ruptura con el planteamiento humanista en la filosofía, que posteriormente fue retomado por algunos pensadores, como Nizolio o (fuera de Italia) Vives y Gracián en su teoría del ingenio. Por último, la controversia humanista alcanzó su cumbre en el pensamiento de Giambattista Vico, cuya obra ofrece un bosquejo del alcance de las implicaciones del humanismo. El segundo presupuesto introductorio es que no se debería discutir la tradición humanista como una cuestión meramente erudita, histórica o (como se ha hecho durante mucho tiempo) literaria. Esto significa que tenemos que aproximarnos al humanismo desde el punto de vista de su significado filosófico hoy. De lo contrario, la investigación humanista no puede tener un interés fundamental.

Nuestra situación presente incluye la certeza de que la filosofía ha llegado a un final como metafísica y precisamente de la manera que propone la lógica formal. El pensamiento metafísico pretende comenzar con principios originarios para a continuación definir la realidad. Como es imposible probar estos principios inmediatos, se dice que no pueden tener carácter científico, pues o brotan de una intuición o proceden de la «evidencia inmediata». En ningún caso admiten un examen científico. Esta tesis tiene su versión más madura en el *Tractatus* de Wittgenstein. La ciencia sólo puede proceder cuando se puede probar su validez general, por tanto sólo en la esfera de las leyes y relaciones que se dan entre los términos de un sistema. Con otras palabras: las afirmaciones y refutaciones sólo pueden ocurrir dentro de sistemas concretos. El sistema no puede establecer sus propios presupuestos, pues éstos son la base del sistema. Así pues, fuera del mundo simbólico del sistema no hay nada más que el silencio y el misterio.

Mediante simples fórmulas y la adopción de reglas, la lógica simbólica intenta construir un sistema que tenga un carácter puramente formal y nos libre de la metafísica. Me refiero aquí a las doctrinas de Frege y Carnap y a la afirmación de Stegmüller de que para la lógica proposicional «el valor de verdad de las proposiciones moleculares complejas depende del valor de verdad de sus proposiciones elementales, pero no de su significado».[1]

La filosofía analítica anglosajona desarrolla esta doctrina de maneras diferentes. En la filosofía de la ciencia, la lógica ejerce una influencia mayor porque parte de la idea de que las teorías representan sólo ciertos sistemas de clases, por lo que la investigación ha de limitarse al estudio de las derivaciones lógicas que se dan entre los elementos de estas clases. De esta manera, la lógica no llega a responder a la pregunta de qué tipos de cosas y relaciones se investiga así. Las doctrinas actuales de la semiótica formal, del estructuralismo y de la teoría literaria encuentran aquí su fundamento filosófico.

Naturalmente, el rechazo de la metafísica conduce a afirmar la primacía del lenguaje racional, en el que se presume el único

---

1. W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*, Berlín, 1969, vol. 1, p. 56.

tipo de lenguaje válido en la esfera de la ciencia. A esto hay que añadir el rechazo de todo tipo de humanismo, un rechazo que hoy encontramos también entre algunos filósofos franceses, como Foucault.

II. La doble tesis de Heidegger: el final de la filosofía y la primacía del lenguaje poético

Tal vez parezca extraño que antes de hablar de los problemas de la tradición humanista me refiera a una de las doctrinas de Heidegger. En su conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*,[2] Heidegger hace una afirmación sobre el «final de la filosofía». Su tesis es que «la filosofía finaliza en la época actual».[3] Sin embargo, no se trata de un juicio negativo, pues Heidegger subraya que una época del pensamiento ha llegado a su conclusión final: «El final de la filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite».[4]

El pensamiento occidental tradicional (que comienza con Platón, no con los presocráticos) parte del problema de la existencia como algo dado, para a continuación dar respuesta a la pregunta por el ser mediante un proceso de inferencia racional, discutiendo esta cuestión en el contexto de la relación entre la existencia y el pensamiento como el problema de la verdad lógica. Heidegger sostiene que aquí se ha pasado por alto un problema más básico, el problema del desocultamiento, de la apertura, de la *Lichtung* en que la existencia misma aparece. Heidegger escribe: «El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*. *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como por ejemplo despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene ni lingüística ni temáticamente nada que ver con el adjetivo *licht*, que significa *hell*. [...] Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto

2. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en id., *¿Qué es filosofía?* (trad. J.L. Molinuevo), Madrid, Narcea, 1980, pp. 95-118.
3. *Ibíd.*, p. 100.
4. *Ibíd.*, p. 98.

no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y para el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente».[5]

En consecuencia, el problema tradicional de la *lumen naturale* es el presupuesto de la metafísica tradicional, pero no es el problema originario porque la luz brilla sólo en el lugar donde el bosque ya está despejado (*gelichtet*). Sólo en esta *Lichtung* puede haber una diferencia entre la luz y la oscuridad. Las cosas, los seres humanos, los dioses y las artes pueden surgir y mostrarse sólo en esta *Lichtung*: la historicidad del ser-ahí y de las cuestiones relacionadas con ella.

Así pues, el nuevo problema es «originario» porque, desde el punto de vista estrictamente histórico, es la cuestión directriz de los presocráticos, por ejemplo de Heráclito y Parménides. Heidegger muestra esto mediante su interpretación de los fragmentos de los presocráticos. Este problema es la cuestión del «desocultamiento» (*Unverborgenheit*) o, mejor aún, la cuestión de la estructura del marco originario en que puede tener lugar el «ser-ahí». Por tanto, ya no hace falta preguntar por lo que existe a la manera de la metafísica racional y deductiva tradicional. Más bien, podemos preguntar sobre el proceso originario de cómo y dónde el ser de lo que es llega a abrirse, se revela o aparece (*phainestai*).

La tesis decisiva de Heidegger en este contexto es que no es la palabra racional quien puede reclamar aquí la primacía, tal como sucedía en la metafísica tradicional, sino la palabra poética y metafórica, que posee el poder originario de despejar un sendero. El lenguaje es la «casa del ser».[6] Heidegger sostiene que el ser-ahí del hombre tiene su residencia en el lenguaje, de modo que «ninguna cosa sea donde falta la palabra».[7]

Heidegger escribe en su interpretación del poema de Stefan George *Das Wort*: «el último verso, *ninguna cosa sea donde falta la palabra*, apunta hacia la relación entre palabra y cosa de tal manera que la palabra misma es la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él. Sin la palabra que

---

5. *Ibíd.*, p. 109.
6. Martin Heidegger, *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 1990, p. 149.
7. *Ibíd.*, p. 146.

de este modo retiene la totalidad de las cosas, el "mundo" se hundiría en la oscuridad incluyendo al *yo* que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo lo que encuentra como prodigio o sueño».[8] Esta es la originariedad de la palabra poética.

El punto de partida de Heidegger es su interpretación de los fragmentos de Parménides y Heráclito, del coro de la *Antígona* de Sófocles y de los poemas de Hölderlin y Trakl. Desde ahí, ofrece la tesis de que el poeta es quien funda el tiempo y el lugar del ser-ahí. Aquí, mi plan no es discutir estas ideas de Heidegger, por lo que podemos dejar abierta la cuestión de si y cómo justifica Heidegger sus tesis, más allá del recurso a la autoridad de los pensadores presocráticos y de los poetas alemanes tal como él los interpreta. Esta cuestión condujo, por ejemplo, a Herbert Marcuse a decir que *Ser y tiempo* es una obra epocal, aunque su tesis sobre la función del lenguaje poético se puede considerar simplemente equivocada.

III. **El modelo tradicional del pensamiento científico**

La tradición humanista se opone a la metafísica tradicional y, por tanto, a la derivación racional de lo que existe. He aquí una breve caracterización de lo que quiero decir. Desde Aristóteles, a quien el pensamiento medieval volvió una y otra vez, se ha mantenido que el objeto del conocimiento sólo es lo que «es», lo que existe de hecho, lo que es como lo que es (*on he on*), lo que es siempre y por doquier.[9] Esto es lo que es eterno (*aidion*) e inmóvil (*akineton*).[10] Aristóteles explica que todo es o el principio o lo que se sigue del principio (*arche* como lo que es primero y gobierna). De acuerdo con esta interpretación, la realidad verdadera se deduce mediante un proceso racional a partir de lo que es «originario», primero, a partir del «ser» entendido como la cosa suprema, es decir, como lo que es más verdaderamente.

Por esta razón, el único lenguaje científico es el lenguaje

8. *Ibíd.*, p. 158.
9. Aristóteles, *Metafísica*, 12, 1.069a18.
10. *Ibíd.*, 6, 1.026a10.

lógico: el lenguaje poético y retórico queda excluido del marco de la ciencia, que incluye a la filosofía como metafísica. El pensamiento racional pretende tener un «asidero» en la esencia (*ousia*) de los fenómenos gracias al concepto (*horos*) y a la definición con que la «capta». De esta manera, los fenómenos son «fijados» de una vez en una abstracción necesaria respecto del tiempo y del espacio. Todas las variaciones empíricas que no son generales son inesenciales. El mero «lenguaje humano», es decir, nuestro lenguaje ordinario, que usa imágenes, metáforas y analogías, no puede pretender ser científico. De ahí que la poesía forme parte de la literatura y la retórica sea un arte de persuasión.

No abandonamos este modelo del pensamiento racional deductivo ni cuando Descartes recurre el «cogito» como axioma originario para definir el conocimiento, ni cuando Kant deduce el conocimiento a partir de las formas originales de la experiencia y del pensamiento ni cuando Hegel da su deducción dialéctica apriórica de lo real. Este modelo se extiende desde la Antigüedad, a través de la Edad Media hasta la filosofía analítica de nuestros días. El apriorismo del idealismo alemán fue la conclusión metafísica final de esta concepción. Es significativo que Descartes, Kant y Hegel excluyan de la filosofía no sólo a la retórica, sino a toda forma del pensamiento y del lenguaje metafórico o figurativo (incluido el pensamiento poético).

IV. **Un problema básico del humanismo italiano**

El tema de mi investigación es la relevancia contemporánea del humanismo italiano y de sus problemas. Desde que a finales del siglo XIX figuras como Voigt y Burckhardt comenzaron a estudiar el humanismo, hasta Cassirer y Gentile, los estudiosos han visto la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes. Esta interpretación tan extendida es, por ejemplo, la razón de que Heidegger polemizara repetidamente contra el humanismo, al que entendió como un antropomorfismo ingenuo.

Sin embargo, uno de los problemas centrales del humanismo es no el hombre, sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o «apertura» en que aparecen el hombre y su mundo.

Lo asombroso, pero habitualmente pasado por alto, es que el humanismo no trata estos problemas mediante una confrontación lógico-especulativa con la metafísica tradicional, sino más bien analizando e interpretando el lenguaje y en especial el lenguaje poético.

El problema del lenguaje trae la cuestión decisiva de la relación entre palabra y objeto, es decir, la cuestión de la relación entre *verba* y *res*. Esta cuestión es decisiva porque sólo en y mediante la palabra (*verbum*) la «cosa» (*res*) revela su significado. El problema que afrontamos aquí es completamente diferente del que encontramos en la tradición. Ya no preguntamos por la relación lógica entre la cosa y el pensamiento ni por la verdad lógica, sino más bien por la aparición histórica de la cosa en el lenguaje y por la revelación en cada caso de un mundo diferente. Sólo porque la investigación erudita no ha estudiado suficientemente y apreciado este nuevo planteamiento y ha buscado ante todo problemas metafísicos y teóricos referentes a la relación entre el mundo y el pensamiento ha sido posible que estudiosos como Cassirer, E.R. Curtius o Kristeller nieguen que el humanismo tuvo relevancia filosófica y admitan sólo al platonismo de Ficino y al aristotelismo del Renacimiento como representantes de la filosofía de esa época.

V. **El poeta como fundador de la comunidad**

El problema discutido arriba encontró su primera expresión entre los humanistas no en un filósofo, sino (significativamente) en un poeta: Dante. Dante planteó la cuestión de la relación entre la palabra poética y la estructura histórica de lo real.

En sus dos obras teóricas sobre la naturaleza esencial del lenguaje (*De vulgari eloquentia* y *Convivio*), Dante formula la tesis de que el poeta es el fundador de la comunidad, por lo que sólo él abre el camino de la historicidad. El pensamiento humanista no emerge en su obra política *De Monarchia*, que queda confinada dentro del procedimiento deductivo de la metafísica tradicional. Más bien, emerge en los escritos teóricos sobre el lenguaje.

Dante condena el latín científico por ser un lenguaje «artificial» o, como él dice, puramente «gramatical», ya que no tie-

ne nada que ver con el desarrollo histórico del hombre. Dante sostiene que su estructura es «*inalterabilis locutionis idemptitas diversis temporibus atque locis.* [...] *per consequens nec variabilis esse potest*».[11] Dante examina los diversos dialectos italianos para ver si se puede crear a partir de este material un lenguaje histórico unificado de su tiempo y de su país. Usa una metáfora en la que compara su búsqueda con la caza de una pantera que está oculta en las profundidades del bosque de los dialectos.[12]

Dante pretende abrir con su poesía el camino a una nueva realidad política y, por tanto, fundar una nueva época. Para él, la *polis*, el lugar de la comunidad, no existe desde el principio. Se «desarrolla» o surge mediante la palabra poética, figurativa, metafórica. En este sentido, esa palabra es «política». «Y doy esta grandeza a este amigo [es decir, al lenguaje del pueblo] haciendo que en su propia operación salga fuera lo bueno que tiene oculto.»[13] ¡Aquí tenemos al poeta como orador!

La naturaleza característica del lenguaje, que el poeta propone aquí como la llamada de una tarea histórica, consiste en su función de «apertura». Se dirige a un «desocultamiento» en el que pueden «aparecer» el emperador, las instituciones, el futuro de un país y de una comunidad. Este lenguaje es el «teatro» (de *theorein*, ver) de un nuevo mundo. «Pues aunque no tenemos corte en Italia al estilo de la corte única del rey de Alemania, no es porque nos falten los miembros de una corte. Igual que los miembros de la corte de Alemania están unidos por un príncipe, los miembros de nuestra corte están unidos por la luz de la razón.»[14]

De esta manera, Dante llegó a la tesis de que la experiencia de la palabra poética es el origen de la historicidad humana.[15]

---

11. Dante, *De vulgari eloquentia*, 1, 9, 11.
12. *Ibíd.*, 1, 16, 1.
13. Dante, *Convivio*, 1, 10, 9.
14. Dante, *De vulgari eloquentia*, 1, 18, 8.
15. Véase Ernesto Grassi, *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein: Athenäum, 1979.

VI. La filología como estudio de la palabra histórica

¿Ejercieron las tesis de Dante sobre la función del lenguaje poético una influencia decisiva sobre los humanistas que le siguieron? La primacía del problema del lenguaje experimentó un cambio. La interpretación de un texto, una tarea que el humanista abordaba en el caso concreto de la traducción al latín de textos griegos, condujo necesariamente a una renovación del problema de la relación entre *res* y *verba* y tuvo como consecuencia una profundización del problema. Aquí no se trata de la cuestión de la relación lógica entre la cosa y el pensamiento, sino más bien de la dimensión originaria en que las palabras permiten que aparezca el significado de las cosas. Una palabra sólo puede revelar el significado de aquello a lo que se refiere en relación con el contexto en que se halla. Del hecho de que los textos son diferentes se sigue que las mismas palabras pueden tener significados diferentes y no pueden ser fijadas de una manera lógica para siempre. La capacidad de perseverar en este proceso de auto-revelación durante la interpretación de un texto y de asistir con asombro a la transformación de una palabra constituye la esencia de la auto-educación: filología, amor a la palabra.

Es Leonardo Bruni (1370-1444) quien adopta con su obra filológica una posición clave en la discusión que siguió a Dante. En sus escritos teológicos *De interpretatione recta* y *De studiis et litteris* y en sus prefacios a traducciones de textos griegos, Bruni rechaza toda interpretación apriórica y ahistórica del lenguaje. Una palabra transmite contenidos diferentes y cambiantes en casos diferentes, dependiendo del contexto individual en que se halle. «Todas las palabras están conectadas ceremoniosamente (*inter se festive coniuncta*) como un mosaico multicolor.»[16]

De este modo, aunque pueda parecer sorprendente, la filología se convierte (desde el punto de vista de su estructura «científica») en un escenario de la dialéctica en el sentido aristotélico y no erudito de la expresión. La filología tiene que comenzar por la situación peculiar del hablante, es decir, no por el significado del término abstracto, definido y fijado racionalmente de

---

16. Leonardo Bruni, *Humanistisch-philosophische Schriften* (ed. H. Baron), Leipzig, 1928, p. 89.

una vez, pues lo importante es la «situación» en que ese término se halla, las *circumstantiae* que «lo rodean».

La fuente de la revelación «real» mediante la palabra de lo que es no es la «ratio», sino más bien la capacidad humana que permite que las palabras tengan adaptabilidad (*versutia*),[17] *acumen*[18] e «instantaneidad»,[19] y que así hace posible que las «cosas» correspondientes aparezcan: el *ingenium*. Sólo éste, y no un proceso racional de inferencia, es capaz de ganar para sí (*colligere*) la capacidad de las palabras para revelar las cosas.

Si la naturaleza o la forma del lenguaje se remonta a un «*sermo internus*» apriórico a la manera en que postuló la interpretación escolástica, le es imposible revelar la cosa particular concreta en toda su variabilidad y riqueza (*copia*). Y es precisamente a esto a lo que se dirigió la atención de los humanistas. Para ellos, la evolución del hombre se revela en el lenguaje: *litterae* como los *studia humanitatis*, la filología como la revelación de las posibilidades *históricas* del hombre.

Comenzando con esta interpretación filosófica del lenguaje, el gran educador humanista Guarino Veronese propuso la tesis de la primacía de las *litterae* sobre la *scientia rerum*. Angelo Poliziano declaró en este mismo espíritu contra la filosofía escolástica que prefería no llamarse *filósofo*, sino *gramático*. Lorenzo Valla dice algo parecido cuando afirma que no es *filósofo*, sino *retórico*.

Dante afirmó que la palabra poética permite que la realidad aparezca en términos de historicidad. Hay una objeción obvia que se puede plantear contra esta posición, una objeción de la que los humanistas se ocuparon repetidamente. ¿No pone el lenguaje poético, con su carácter metafórico, un «velo» sobre la cosa que intenta descubrir? Los humanistas hablan de un *velamen* de la poesía, tras del cual queda oculta la *res*. ¿Qué relación guardan el «velo» y la *res*? ¿No tenemos que llamar a la poesía el área de la contradicción racional, ya que le atribuimos las funciones contrapuestas de «velar» y «desvelar»? Este problema es el tema principal de la *Genealogia deorum* de Boccaccio.

---

17. *Ibíd.*, p. 124.

18. Bruni, *Epistolarium*, 2, p. 186, o: *Ad P. P. Histrum Dialogus* (ed. Thomas Klette), Greifswald, 1889, pp. 56 y 59.

19. Bruni, *Dialogus*, p. 44.

VII. La cuestión del velo de la palabra poética

Esta cuestión surge en Boccaccio (1313-1375) en un contexto sorprendente, lejos de toda discusión lógica o metafísica. Como humanista, Boccaccio quería rescatar la mitología romana. El significado de esta mitología estaba en peligro porque entraba en contradicción con la fe cristiana. ¿Cómo es posible garantizar pese a esta contradicción un significado a esta mitología y preservarla de una relegación dogmática al pasado? Con otras palabras: ¿cómo es posible interpretar los dioses latinos y no descalificarlos simplemente como un error de la mente humana?

Precisamente esta cuestión es el comienzo de la *Genealogia deorum*. Boccaccio pregunta al rey de Nápoles mediante un militar llamado Donnino Parmigiano cómo es posible que el emperador de Roma, por ejemplo, pudiera permitir que se le honrara como un dios. Para dar respuesta a esta cuestión, Boccaccio recurre a una teoría de la poesía basada en presupuestos medievales. Tras ella hay una tradición que no puedo abordar aquí.

La tesis de Boccaccio es que la poesía revela la realidad que hay detrás de un «velo» (*velamen*) que, al salir a la luz, permite que la *res* aparezca en desocultación. Su primera definición dice así: «La fábula es un discurso ejemplar y demostrativo que se revela detrás de un velo» (*fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio*). Si se quita su cubierta, queda patente la intención de la fábula (*cuius amoto cortice, patent intentio fabulantis*). Por tanto, si algo interesante aparece bajo el velo de la fábula, la fábula demuestra no ser inútil (*non erit super vacaneum fabulas edidisse*).[20]

Deberíamos tener en cuenta lo siguiente por cuanto respecta a esta definición: la fábula es una *exemplaris seu demonstrativa locutio*. El *exemplum*, como sabemos, tiene en la retórica una función similar a la inducción en la lógica. Originalmente, *inducere* no significa derivar una unidad a partir de una pluralidad mediante la asbtracción, sino más bien retrotraer una pluralidad a un significado que le da unidad para redefinirla desde aquí. Por tanto, la *demonstratio* que menciona la definición de Boccaccio (*fabula est demonstrativa locutio*) no es la prueba racional de la lógica, sino la visualización de algo, una «exposi-

20. Giovanni Boccaccio, *De Genealogia deorum*, Bari, 1951, 16, p. 706, 22.

ción» inmediata. La fábula produce un «claro» en dos sentidos, a la manera en que Heidegger ha puesto de manifiesto en conexión con su definición de la palabra poética. La fábula abre el espacio y el tiempo en que las cosas, la gente y sus instituciones aparecen, y lo hace sin esfuerzo, ya que no parte de una inferencia difícil, racional. Las fábulas desempeñan una función decisiva cuando surgen en un mundo. Tienen un significado «arcaico» porque nos conducen (*archomai* como gobierno).

Justo después de haber dado su definición de la poesía, Boccaccio escribe que la fábula poética «procede del interior del dios (*ex sinu dei procedens*)». La capacidad de construir fábulas es, pues, un «don» que sólo tienen unos pocos. Esto explica el hecho de que los poetas siempre fueran raros (*rarissimi fuere poetae*). «Los resultados de esta inspiración son sublimes, como la compulsión del alma a hablar (*mentem in desiderium dicendi compellere*).»[21] La naturaleza incondicionada del lenguaje irrumpe en la poesía; el poeta no puede llamarla cuando y como desea. La poesía da voz a una *fuerza* originaria, a un *poder* (*es sinu dei procedens*) que se expresa en la palabra. Posee un carácter «inventivo» (*fervor exquisite inveniendi*) que le permite hacer algo evidente y abierto a la mirada.

Como he dicho, Boccaccio desarrolló su teoría de la poesía para rescatar el estudio de los dioses latinos, ya que en las obras poéticas antiguas los dioses aparecen en formas diferentes y siempre en los lugares más cruciales. Pero ahora Boccaccio se encuentra en la dramática situación de que no puede garantizar que su propia teoría valga para las creencias del Antiguo y del Nuevo Testamento; él mismo es cristiano. Por tanto, Boccaccio ha de abandonar la teoría de la poesía como apertura de la historia humana para identificar la poesía con la teología cristiana, es decir, con una *res* que se encuentra fuera de la historia.

El lenguaje poético, metafórico y fabuloso es parte de la tradición judía y cristiana. En el Antiguo Testamento esto lo vemos, por ejemplo, cuando Moisés habla de Dios como de una llama ardiente (*Volle lo Spirito monstrare nel rubo verdissimo, nel quale Moisé vide, quasi come una fiamma ardente, Iddio*).[22]

---

21. *Ibíd.*, 16, 8, p. 699, 27.
22. Giovanni Boccaccio, *Vita di Dante*, Florencia, 1833, pp. 5-6.

Como ejemplo del lenguaje poético en el Nuevo Testamento, Boccaccio menciona las diversas metáforas animales de Cristo. «La Sagrada Escritura no es otra cosa que una ficción poética cuando decimos que Cristo es un león, un cordero, un gusano o un dragón. [...] ¿Cómo suenan las palabras del Salvador en el Evangelio si no como un discurso con un significado extraño, como una manera de hablar a la que solemos dar el nombre de alegoría?»[23] Boccaccio llega en la frase siguiente a la conclusión de que «evidentemente la poesía no es teología, sino más bien la teología es también poesía».[24]

Boccaccio subraya repetidamente la tesis de que la poesía tiene un carácter sagrado. Se puede discutir en qué país surgió por primera vez la poesía, pero no que siempre haya tenido un carácter sagrado (*cum sacris et ceremoniis veterum originem habuisse*).[25] Los poetas son *pii homines*. «Para no extender esta discusión más aún, de lo ya dicho se sigue que la facultad poética pertenece a los piadosos (*piis hominibus poesiam facultatem esse*) y que ellos derivan su propio origen de la esfera de lo divino y reciben su nombre de su eficacia (*ex dei gremio originem ducere et ab effecto nomen assumere*)».[26]

VIII. «Desocultamiento» en los dioses y en los hombres

La tesis de Boccaccio de que el mundo histórico con sus dioses, instituciones, templos y actos sagrados surge mediante la palabra poética la desarrolla otro pensador humanista: Coluccio Salutati (1331-1406), que intentó llevarla a su conclusión lógica. A primera vista puede parecer sorprendente que Salutati defienda la poesía en una obra titulada *De laboribus Herculis*. En la tradición antigua, Hércules era un símbolo mítico del ser del hombre en el mundo, ya que conquistó los poderes extraños de la naturaleza e inventó las obras técnicas.[27]

El proyecto de Salutati se dirige ante todo contra «quienes en nuestro tiempo se glorian de ser filósofos (*qui se philosophos*

---

23. *Ibíd.*, p. 59.
24. *Ibíd.*
25. Boccaccio, *Genealogia deorum*, 16, 8, p. 701, 31.
26. *Ibíd.*, 16, 8, p. 701, 13.
27. Diod., 4, 22.

nostro tempore gloriantur)».[28] Pues éstos son quienes ven de tal modo la poesía que «en parte la reducen y en parte la condenan (*parvi pendere, tum damnare*)».[29] La tesis de Salutati es que sólo mediante la poesía la historicidad humana emerge en el «desocultamiento». De este modo, la poesía asume una función patética en tanto que fundamento del orden humano. La selección de las palabras, su sonido, su ritmo, conduce al reconocimiento de la primera forma del orden legal, que es la esencia de la sabiduría. Para ilustrar esta tesis históricamente, Salutati introduce el ejemplo del rey Arquelao de Macedonia, al que el poeta Eurípides le confió la planificación de todo el Estado (*summam consiliorum tradidit*).[30]

Mediante la poesía, los hombres «se desvían de lo que sus sentidos les presentan (*a sensibus taliter traducebant*)».[31] Salutati subraya repetidamente este efecto de la poesía de separar al hombre de sus sentidos (*adeo revocavit a sensibus*), que les hizo creer algo opuesto a lo que experimentan con sus propios ojos (*quod ipsos id fecerit opinari cuius contrarium visibiliter percepissent*).[32]

Es precisamente esta «ilusión» lo que aleja al hombre de su condición de *ferinitas*: el mundo, el cielo, las estrellas con sus dibujos míticos, se «humanizan». La tierra y el mundo humano se encuentran aquí en una interrelación fundamental mediante el surgimiento del «ser-ahí». La palabra poética funda el espacio y el tiempo históricos que se derivan de este espacio (*quia maxima vis mentis est previdere futura, magis communiter et quasi per anthonomasiam usurpatum est, ut vaticinia predictiones ac etiam ipsi prophete iam vates certo vocabulo nominentur*).[33]

Pero, ¿no es un engaño esta función de la fantasía que depende de los sentidos? Salutati no responde a esta cuestión con un argumento metafísico racional, sino que sólo señala la serie de obras creadas por el poeta: la sociedad humana en su historicidad.[34]

---

28. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullmann), Zürich, 1951, 1, 1, p. 3.
29. *Ibíd.*, 1, 11, p. 3.
30. *Ibíd.*, 1, 11, p. 6.
31. *Ibíd.*, 1, 15, p. 7.
32. *Ibíd.*, 1, 18, p. 8.
33. *Ibíd.*, 1, 22, p. 16.
34. *Ibíd.*, 1, 17.

Para Salutati, el significado más profundo está oculto bajo la superficie de la poesía. Cuando habla de la verdad en este contexto, no se refiere a la verdad lógica, sino a la auto-revelación del mundo humano. Los visionarios (*vates*) dan testimonio de tres cosas desde la cumbre de su ingenio (*ingenii* como altitud), mediante lo cual adornan su historia como con luces (*quibus sua poemata quasi luminibus exornatur*): Dios, el mundo y lo espiritual (*deum, mundum et animanta*), y de este modo nombran todo lo que llaman creatura (*ut per illum omnia et in illo omnia que animalia dicimus esse dicantur*).[35]

En el desocultamiento que la frase poética nos revela, los dioses, las cosas y las creaturas aparecen con su significado originario. Pero aquí tenemos que preguntar, si vamos a hablar de dioses, qué dioses son éstos. ¿Son los dioses de los antiguos o también los del Antiguo y del Nuevo Testamento? La respuesta de Salutati es que se trata de un Dios único e invisible que se revela de diferentes maneras en diferentes formas históricas en diferentes lugares y tiempos. «Pero como los poetas vieron que ese Dios, el arquitecto del mundo, completaba todo en sabiduría [...] y la sabiduría no es otra cosa que Dios mismo, llamaron a Dios con nombres diferentes aunque sintieron que era uno solo [...] de tal modo que no pareciera dudoso a nadie que con este gran número de dioses los poetas no pensaban en muchos, sino en uno solo. Pero llamaron a Dios de diferentes maneras debido a la variedad de sus tareas, tiempos y lugares (*Ut nemini dubium videri debeat etiam in tanta deorum multitudine poetas non de pluribus sed de uno sensisse, sed eundem deum pro varietate officiorum, temporum, et locorum diversimodis nuncupasse*).»[36]

IX. El «claro» del bosque primordial

Aquí tenemos que interrumpir nuestra discusión de la tradición humanista y volver a nuestra cuestión originaria: el significado teórico y la importancia actual del humanismo, en particular en conexión con la tesis de Heidegger sobre el final de la filosofía.

---

35. *Ibíd.*, 2, p. 587 (primera edición: 1, 9).
36. *Ibíd.*, 2, p. 588 (primera edición: 1, 11).

Para resumir esta tesis una vez más, la metafísica tradicional ha de llegar hoy a un final porque comenzó con la cuestión del fundamento racional de lo que es. El lugar de la cuestión de la verdad lógica ha de ocuparlo, según explica Heidegger, el problema mucho más original del «desocultamiento», la cuestión del claro en que lo que es aparece. Aquí se presenta una nueva tarea para la filosofía que sostiene la primacía y originariedad del lenguaje poético sobre el lenguaje racional. Recordemos aquí la explicación de Heidegger cuando habla de la etimología de la palabra *Lichtung*.

La tesis de Heidegger nos conduce al pensador del siglo XVIII que da a la tradición humanista su expresión filosófica más profunda: Giambattista Vico (1668-1744). Vico también efectúa una ruptura radical con la metafísica racional. En su argumentación desarrolló todos los temas teóricos que hemos encontrado en la tradición humanista.

Con su *Ciencia nueva* Vico no presenta una antropología ni una «nueva» teoría de la historia, sino más bien el problema del desocultamiento originario en que aparece el hombre. Vico trata este problema desde el punto de vista de una cuestión doble. Por una parte, le preocupa la esencia y estructura de la *Lichtung* (*luci*) con que aparece la historia humana; por otra parte, le interesa la primacía de la palabra poética. El hombre sale de la naturaleza con el miedo sobrecogedor que le causa la experiencia de su propia alienación respecto de la naturaleza (del bosque primordial) para crear el primer lugar de su historicidad: el «nuevo» mundo que surge de la actividad ingeniosa y fantástica del hombre y de sus instituciones. De acuerdo con Vico, «las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos cultivados, surgieron con la permanencia de las familias durante mucho tiempo bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan entre todas las naciones gentiles antiguas y, con idea común a todas ellas, fueron llamados por las gentes latinas *luci*, es decir, tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques».[37] En otro lugar, Vico añade que «el primer fuego que se encendió fue el que se dio a los bosques para desbrozarlos y reducirlos a cultivo».[38]

---

37. G.B. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 16, p. 54.
38. *Ibíd.*, § 17, p. 55.

La obra de Vico está entretejida con interpretaciones de mitos: el mito de Hércules como símbolo del «ser-ahí» humano, la conquista de los bosques primordiales; el mito de Cadmo de la transformación de la naturaleza en algo humano y social, el ser puesto en el mundo como la apertura de la historia; o el mito de Dafne y Apolo. En la interpretación de Vico, la transformación de Dafne en un árbol floreciente por obra de Apolo representa el control de la naturaleza por un poder divino originario. Esta transformación en otra cosa, en algo «nuevo», caracteriza el origen de la humanidad, su árbol genealógico. «Apolo comienza con la persecución de Dafne, doncella vagabunda que va errando por las selvas (en la vida salvaje); y ésta, [...] al detenerse se convirtió en un laurel (planta que siempre reverdece), y la barbarie retornada utiliza las mismas frases heroicas cuando llama *árboles* a las descendencias familiares [...] Así, el perseguir de Apolo fue propio de una divinidad, el huir de Dafne propio de una fiera.»[39]

Para Vico, es la palabra fantástica quien hace surgir el mundo de los «seres-ahí» humanos. La palabra poética es el intento originario y únicamente humano de dar significado al terrible poder del ser que se revela en lo que es. Sólo intentando conquistar este poder puede surgir el mundo histórico. «El principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil [...] fueron poetas, los cuales hablaron mediante carácteres poéticos. [...] en ellos se descubren las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de grandísimas pasiones, y por eso llenas de sublimidad y que despiertan el asombro.»[40]

Por esta razón, Vico subrayó que los filósofos y los filólogos deberían comenzar por el estudio de la sabiduría poética, que fue la primera verdad de los paganos, por la investigación de la filosofía antigua y no por la verdad abstracta y razonada de los eruditos.[41]

---

39. *Ibíd.*, § 533, p. 270.

40. *Ibíd.*, § 34, pp. 66-67.

41. Vico llamó la «vanidad de los doctos» a esta actitud, que toma la mente intelectual como medida y punto de partida de las investigaciones sobre el pasado. Véase la *Ciencia nueva*, § 127, p. 116.

X. La teoría de Heidegger sobre la brutalidad del ser

En su interpretación de la *Antígona* de Sófocles (coro, versos 332-375) Heidegger intenta recorrer el área que la poesía nos revela para averiguar desde aquí lo que el hombre es. Comenzando por los versos de Sófocles que definen al hombre como la creatura «más inhóspita», Heidegger escribe: «Entendemos lo inhóspito como lo que nos saca del hogar, de lo habitual, de lo familiar, de lo seguro. Lo inhóspito impide que nos sintamos como en casa. Por eso es sobrepoderoso».[42]

Como tener un hogar es característico del hombre, pero éste se ve expulsado constantemente de él, Sófocles ofrece la definición del hombre ya mencionada. «Tal ser sólo se abre al pensamiento poético», dice Heidegger.[43] Lo inhóspito es lo terrible en el sentido del poder arrollador que irrumpe en el miedo de la humanidad y pasa así a lo abierto. «A este lugar pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, el gobernante, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y los barcos.»[44]

Con el poder arrollador que se revela en la humanidad, el hombre trastorna la paz de la tierra, es decir, del crecimiento, del prosperar y de la vida de quienes viven sin esfuerzo, a los que saca de su orden fijado y los somete a sus intereses. El hombre asume ahora el poder forzando, capturando y sometiendo mediante su trabajo, y de este modo pone las cosas al servicio de su ser histórico en el mundo. «La violencia del decir poético, de la proyección pensante, de la configuración edificante, de la acción que crea Estados, no es la activación de facultades que el hombre tiene, sino una dominación y ordenación de poderes en virtud de los cuales lo ente se abre cuando el hombre acude a él.»[45]

El hombre, en tanto que el violento agente y creador que cae en lo no dicho, se encuentra en una situación que siempre es peligrosa, ante un abismo. En y mediante el «ponerse en práctica» del hombre, éste se ve confrontado con lo sobrepoderoso,

---

42. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, pp. 115-116.
43. *Ibíd.*, p. 114.
44. *Ibíd.*, p. 117.
45. *Ibíd.*, p. 120.

con la historia, de tal modo que aquello en que el mundo humano aparece necesita los «lugares abiertos» para gobernar y ser un poder.

Retomando esta tesis de la primacía del arte de la palabra poética, Heidegger afirma que el arte es lo que hace posible que el poder de gobernar brote de la naturaleza. «Mediante la obra de arte, en tanto que el ser ente, todo lo demás que aparece queda confirmado *como ente* o no ente y se vuelve accesible, interpretable y comprensible.»[46] Heidegger dice en otro lugar: «No aprendemos mediante una definición erudita quién es el hombre; sólo lo aprendemos cuando el hombre se enfrenta a lo ente, intentando llevarlo a su ser, es decir, al límite y a la forma, cuando proyecta algo nuevo (todavía no presente), cuando crea poesía originaria, cuando construye poéticamente».[47]

XI. **Conclusión**

De las consideraciones precedentes se siguen conclusiones tanto históricas como teóricas. Históricamente, deberíamos anotar que la definición heideggeriana del pensamiento occidental como metafísica racional y deductiva que parte del problema de la relación entre los seres y el pensamiento (es decir, en el marco de la cuestión de la verdad lógica) no se sostiene. En la tradición humanista, y específicamente en la controversia con el pensamiento racional y con la verdad lógica, siempre hubo un interés central por el problema de la primacía del desocultamiento, de la apertura en que aparece el «ser-ahí» histórico.

Por esta razón, tenemos que revisar nuestras categorías históricas, que hoy siguen gobernando nuestro pensamiento. Ante todo, tenemos que examinar nuestra comprensión del comienzo del pensamiento moderno y nuestro juicio sobre el humanismo, al que el propio Heidegger contempló y criticó a la luz de la interpretación usual que lo ve como un descubrimiento del hombre y de sus capacidades antropológicas.

Otra conclusión que se deriva de las consideraciones que hemos hecho aquí tiene que ver con la transformación de las

46. *Ibíd.*, p. 122.
47. *Ibíd.*, p. 110.

categorías fundamentales mediante las que intentamos interpretar el significado de la realidad. Las categorías tradicionales ya no pueden pretender ser válidas, y hay que sustituirlas por las que surgen en el contexto particular de una situación histórica. El lenguaje filosófico no es el lenguaje racional, sino aquél mediante el cual y en el cual hay un claro, una *Lichtung* en la que una época, una autoridad, una costumbre o una institución puede aparecer y asumir poder y en la que su naturaleza peligrosa puede aparecer. En vez del problema lógico de la verdad como correspondencia (*adaequatio*), hay que considerar el problema de la «emergencia», de la «aparición» o *phainestai*. En lugar de la cuestión de la *ratio* y de su método inferencial, nos planteamos la cuestión de la estructura del ingenio, tal como la trataron Vives o Gracián, una cuestión que se convierte en el tema central del pensamiento en el manierismo de Tesauro y Pellegrini y, finalmente, Vico. Éste es el problema fundamental del «desvelamiento» de lo real.

Hemos subrayado el paralelismo entre el pensamiento de Heidegger y la tradición humanista, no para interpretar a ésta en términos de un existencialismo heideggeriano ni para, a la inversa, forzar a la teoría heideggeriana del «ser-ahí» a entrar en una tradición que él mismo no conoció y a la que malentendió cada vez que se refirió a ella. Mi objetivo era establecer un marco histórico en el que se nos pueda volver visible la relevancia actual de los problemas del humanismo. Pues tanto las interpretaciones teóricas como los estudios literarios y la erudición meramente histórica han fracasado por completo en comprenderlo.

6

VICO CONTRA FREUD: LA CREATIVIDAD Y EL INCONSCIENTE

Cuando un autor es un «clásico» (y Vico lo es), su relevancia contemporánea hay que buscarla en la posibilidad de examinarlo con relación a nuevas problemas. El asunto que deseo tratar aquí es la importancia y estructura del acto ingenioso y fantástico que de acuerdo con Vico es la fuente de la realidad humana y de su historicidad.

Quiero discutir este asunto en relación con un problema particular, que es el del inconsciente. Aquí nos enfrentamos a esta cuestión: ya que el acto del ingenio y de la fantasía, con sus metáforas, analogías y mitos, no tiene carácter racional, ¿pertenece a la esfera del inconsciente? Hay que investigar este problema porque el psicoanálisis ha comenzado a interpretar a Vico partiendo de sus propias tesis y han empezado a producirse malentendidos del pensamiento de Vico. Hace falta reconsiderar los motivos de Vico.

I. **La tarea de una lógica de la fantasía**

Mi punto de partida es el siguiente: Donald Verene afirmó en una conferencia dictada en el Institute of Human Values de la St. Mary's University de Halifax (titulada «Vico's Humanity» y publicada en *Humanitas*, 15, 1979, pp. 221-240) que lo que

nos da acceso a la realidad humana es la imagen y no el hecho, el lenguaje y no el concepto, la actividad de la imaginación y no la inferencia racional. Verene usa una metáfora de la *Divina comedia* de Dante. Igual que Dante eligió a Virgilio como el guía que lo sacara del oscurso bosque del error, Verene escoge a Vico para que lo guíe en la lucha contra la bestia del bosque de la racionalidad que impide que obtengamos el conocimiento.

Verene compara las tres bestias que bloquean el camino de Dante (el leopardo, el león y la loba, que representan las regiones del Infierno) con las tres bestias del bosque de la racionalidad filosófica tradicional que han sido un obstáculo en la búsqueda de la verdad: las nociones de evidencia, de concepto y de argumento.

El objetivo de Verene, que él presenta de manera programática, es ganar el acceso a lo «humano» en su singularidad y concreción mediante una lógica de la imaginación, un acceso que la lógica tradicional ha fracasado en obtener debido a su interés por lo universal abstracto. En opinión de Verene (y yo creo que esto es una tarea muy importante), sólo se pueden entender las implicaciones del pensamiento de Vico sobre la base de una lógica de la imaginación.

II. El elemento de la lógica tradicional

La lógica racional tiene tres elementos: 1) la evidencia, que se refiere a los «*archai*», a las raíces del pensamiento racional; 2) la teoría del concepto y de la definición; 3) la teoría del silogismo o de la prueba racional.

Siguiendo las tesis de Verene, me voy a limitar a unos comentarios sobre el concepto de evidencia en tanto que base de la lógica tradicional y del pensamiento científico.

Si el conocimiento se diferencia de la opinión (*doxa*) y de las afirmaciones empíricas por el hecho de que puede «explicar» dando las razones de lo que dice, ha de tener sus raíces en fundamentos o razones inderivables, ya que éstas tienen que ser originales y evidentes, es decir, tienen que «mostrarse a sí mismas». En tanto que tales, los principios y las premisas del pensamiento racional tienen que ofrecerse con un significado indicativo y semánticamente inmediato.

Pascal resaltó este carácter de los principios en *L'esprit géometrique* e identificó el proceso de «encontrarlos» con el «análisis» propio de la geometría y de las matemáticas. Ya que la forma del proceso de conocimiento es triple (*découvrir, prouver* y *discerner*), Pascal dirige toda su atención a las dos últimas actividades porque la primera ya la ha llevado a cabo el pensamiento geométrico y matemático mediante el concepto de análisis. Pascal es consciente del hecho de que el proceso de prueba no tiene carácter «creativo» ni «inventivo», pues la inferencia racional presupone que ya se ha encontrado la verdad.

Aquí hay que subrayar dos puntos fundamentales. *En primer lugar,* la lógica tradicional pretende expresar mediante su noción de definición la esencia, la *ousia* de los fenómenos «captando» los fenómenos en su carácter universal. Recurriendo al género y a la diferencia específica, el pensamiento racional forma la definición.

De esta manera, los fenómenos quedan fijados de una vez abstrayendo del espacio y del tiempo; el tiempo y el espacio se revelan especificaciones inesenciales, al igual que las variaciones empíricas. Éstas no pretenden ser universales, por lo que son inesenciales para el pensamiento científico. Mediante este proceso se afirma la primacía del lenguaje racional, que parece el único válido. El lenguaje humano que hace uso de imágenes, metáforas o analogías no puede reclamar un estatuto científico. La presencia en el lenguaje humano de tales elementos representa un escándalo para el pensamiento racional; son expresión de una falta de precisión lógica. El lenguaje metafórico y analógico queda relegado a la esfera del pensamiento retórico y literario, es decir, no científico.

En segundo lugar, el pensamiento lógico tradicional interpreta el rigor científico como la derivación de principios originarios a partir de premisas originarias. Hay que subrayar aquí que ni Descartes cuando presenta el *cogito* como el axioma originario para derivar el conocimiento, ni Kant con su deducción del conocimiento a partir de las formas originarias de la experiencia y del pensamiento ni Hegel con su derivación dialéctica apriórica de la realidad dejan atrás este modelo del pensamiento. El planteamiento apriórico del idealismo alemán es la consecuencia metafísica final de ese punto de vista. La lógica formal se distingue de esto por el hecho de que niega que pueda haber

premisas con carácter científico, pues las premisas no se pueden probar de una manera racional. Por tanto, la lógica formal niega el carácter científico de la metafísica.

Como veremos, el pensamiento de Vico es diferente fundamentalmente de este modelo de pensamiento.

III. El mundo humano y la actividad ingeniosa

Verene ve en Vico al fundador de una nueva lógica, una lógica de la fantasía, que se opone a la lógica racional. El significado más profundo de la *Ciencia nueva* de Vico no se puede reducir al hecho de que, siendo el objeto de su investigación no la naturaleza, sino la historia, Vico se opone a la metafísica tradicional sugiriendo un área «nueva» de investigación filosófica.

El problema fundamental de Vico es el descubrimiento de las raíces, de los *archai* de la historicidad del mundo humano, un descubrimiento en el que saca a la luz los principios semánticos indicativos que están a la base de la «humanización» de la naturaleza. Vico ve estos principios en la actividad ingeniosa y fantástica, por una parte, y en el trabajo (los mitos de Hércules y Cadmo), por otra parte, recordando que la razón de su necesidad es la satisfacción de necesidades humanas materiales y espirituales: «[...] en aquellos primeros tiempos era necesario descubrir todas las cosas *necesarias para la vida humana*, y el descubrir es propiedad del ingenio».[1]

Sólo podemos obtener una «humanización» e «historización» de la naturaleza dando significado a los fenómenos que nuestras herramientas sensoriales nos ofrecen y con respecto a la realización de la existencia humana: «[...] el orden de las ideas humanas es observar *las cosas similares*, primero para explicarlas, después para demostrarlas».[2] «[...] los primeros hombres del mundo gentil concibieron las ideas de las cosas mediante caracteres fantásticos [...] se explicaban con actos o cuerpos que tenían *relaciones* naturales con las ideas.»[3] «El ingenio

---

1. Giambattista Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 498, p. 245. Cursiva mía.
2. *Ibíd.*, § 424, p. 206. Cursiva mía.
3. *Ibíd.*, § 431, p. 210. Cursiva mía.

es la capacidad de *reunir en una sola las cosas separadas y distintas.*»[4]

El acto ingenioso de la fantasía es originario porque la capacidad de conferir significados (*meta-phe-rein*, la actividad fantástica) presupone ver semejanzas (*similitudines*) entre lo que los sentidos revelan y las necesidades humanas que hay que satisfacer: «El ingenio permite al hombre reconocer las cosas *similares* y crearlas».[5] «La fantasía es el ojo del ingenio.»[6]

Esta visión originaria que se halla fuera de la inferencia racional (ya que la inferencia racional presupone «encontrar» el significado de los fenómenos) es propia del ingenio, que de este modo demuestra ser la fuente del trabajo y del mundo humano: «Son agudas las personas que en las cosas muy distantes y diferentes advierten una semejanza en común, y pasando por alto lo que tienen delante toman *desde puntos de partida diferentes* razones apropiadas para los temas de que tratan, lo que es prueba de ingenio y se llama agudeza».[7]

Ahora quiero subrayar que las conclusiones filosóficas que resultan de aquí también son de fundamental importancia en las discusiones que tienen lugar hoy sobre el conductismo y la semiótica.

Por cuanto respecta a la semiótica contemporánea, podemos concluir que en consonancia con las teoría de Vico hemos de reparar en cuatro cosas. Primero, son nuestras necesidades quienes presentan el marco para la emergencia de indicaciones sobre cómo interpretar las cosas; es decir, sólo dentro de los límites de nuestras necesidades puede suceder la conexión entre significado y fenómeno sensible. Sólo en este marco aparece una «relación», una «semejanza». Toda semiótica «formal» queda excluida. Segundo, son estos signos directivos quienes proporcionan al hombre las instrucciones para la acción de acuerdo con las cuales se interpretan los fenómenos y como consecuencia de las cuales el hombre completa su trabajo (los mitos de Hércules y de Cadmo). Tercero, son el ingenio

---

4. *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere di Giambattista Vico* (ed. F. Nicolini), Milán y Nápoles, 1953, p. 295. Cfr. Vico, *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Barcelona, Península, 1989, p. 87.

5. *Ibíd.*, p. 300. Cfr. *Antología*, p. 90. Cursiva mía.

6. *Ibíd.*, p. 303. Cfr. *Antología*, p. 92.

7. *Ibíd.*, p. 301. Cfr. *Antología*, p. 91. Cursiva mía.

(en tanto que conocimiento de la relación de similitud entre la necesidad y el fenómeno sensible) y la fantasía (en tanto que capacidad de *phainestai*, es decir, de conferir significados) quienes definen el entorno específico del hombre. Cuarto, como la actividad metafórica desempeña una función originaria y fundamental en el surgimiento del mundo humano, su significado y función no se puede limitar al campo de las cuestiones «literarias».

La tesis de que la actividad de la fantasía es la fuente del mundo humano, de sus instituciones y de la comunidad social tiene su tradición griega en los mitos de Anfión y Orfeo y su tradición latina en la carta de Horacio a los Pisones, en el concepto ciceroniano de retórica y, finalmente, en la tesis del poeta-orador con su tarea política en la tradición del Humanismo.[8]

Sin embargo, el mundo humano no surge sobre la base de una derivación racional a partir de primeros principios, sino más bien a partir de un acto auto-realizativo del ingenio que siempre brota de situaciones concretas; esto implica el repudio de la primacía de la filosofía deductiva y racional y del concepto tradicional de pensamiento científico. También implica el rechazo de la evidencia de los principios originarios entendidos como «objetos» de una visión originaria de la que se pudiera derivar la realidad.

«Todos los filósofos y filólogos deberían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles desde esos primeros hombres, estúpidos, insensatos y brutos horribles [...] Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías [...] Ésta fue propiamente su poesía, que en ellos fue una facultad connatural (porque estaban naturalmente dotados de tales sentidos y fantasías), nacida de la ignorancia de las causas [...].»[9]

Hay que recordar que el racionalista Descartes rechaza la

8. Ernesto Grassi, «Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition», en *Philosophy and Rhetoric*, 11 (1978), parte 1, pp. 1-17.

9. *Ciencia nueva*, §§ 374-375, p. 181.

evidencia de un «objeto» del pensamiento como base del conocimiento. Él mismo nos recuerda que, por ejemplo, los axiomas matemáticos (en tanto que «objetos evidentes» para nuestra intuición) no pueden reclamar para sí mismos la evidencia que Descartes busca para construir una nueva filosofía, ya que un espíritu maligno podría confundirnos en relación con los «objetos».

La evidencia que Descartes busca, que es indudable y que por esta razón tiene un carácter absolutamente crítico, no se puede buscar en la esfera de la evidencia de un «objeto», sino más bien en un acto que se realiza a sí mismo (en un *cogitare* y no en un *cogitatum*). Sólo en una acción que tiene lugar podemos encontrar la raíz de nuestra realidad, y ésta es la raíz de esa *inventio* originaria.

Para Vico, como hemos visto, el mundo humano no surge como una derivación de principios originarios e hipostasiados, sino más bien a partir del acto auto-realizativo, ingenioso y fantástico pensado para satisfacer las necesidades humanas, como un acto auto-realizativo que debe acreditarse una y otra vez en las situaciones que vayan surgiendo.

La *Ciencia nueva* consiste precisamente en el rechazo del concepto tradicional de filosofía, y yo veo la importancia de la tesis de Verene en este contexto: Vico quiere abandonar el «bosque oscuro» de la filosofía tradicional superando la lógica tradicional, la metafísica apriórica y la lógica formal.

Es su evaluación del pensamiento ingenioso y fantástico la razón del interés del psicoanálisis por el pensamiento de Vico. Este interés se basa en el hecho de que para Vico los mitos y las representaciones fantásticas pertenecen al origen y a la realidad del mundo humano y *no brotan de un proceso racional.* Por tanto, desde un punto de vista psicoanalítico se puede pensar que las investigaciones y teorías de Vico en este campo proporcionan un material fecundo para confirmar la teoría psicoanalítica del origen del arte y de la religión a partir de la sublimación y de la represión. Una discusión útil de esta cuestión se puede encontrar, por ejemplo, en la interpretación expuesta por S. Arieti en su artículo *Vico y la psiquiatría moderna.*[10]

---

10. Silvano Arieti, «Vico and Modern Psychiatry», en *Social Research*, 43 (1976), pp. 739 ss., y G. Tagliacozzo, M. Mooney y D. Verene, eds., *Vico and Contemporary*

Un comentario preliminar: en la *zoosemiótica* se ha mantenido (Jakob v. Üexküll, Konrad Lorenz, Thomas Sebeok, R. Thom) que en el mundo biológico las funciones biológicas (nutrición, reproducción, lucha, etc.) están reguladas por «signos directivos». Si aplicamos aquí la perspectiva y la terminología de Vico, podemos hablar de esto como una actividad «ingeniosa y fantástica», pues también en este área hemos de admitir la realización de «relaciones» entre las necesidades biológicas que incitan a las criaturas mediante las diferentes funciones biológicas y lo que los diversos órganos vitales llevan a cabo. La seguridad del comportamiento orgánico en las diversas «escenas» de la vida procede de aquí, y así surge el entorno apropiado o «mundo».

Pero, ¿se pueden interpretar en sentido psicoanalítico las tesis de Vico sobre el acto metafórico, fantástico, no-lógico y no-racional? ¿Es correcta la visión en términos psicoanalíticos de la teoría de Vico sobre la fuente de los mitos y de las ideas fantásticas, que a su vez son el fundamento del surgimiento y de la estructura del mundo humano?

Plantear estos problemas nos conduce no sólo a una confrontación con el psicoanálisis, sino también a una interpretación del concepto heideggeriano de existencia (*Dasein*), lo cual deja claras, en mi opinión, la relevancia y fecundidad contemporáneas del pensamiento de Vico.

¿Qué estructura y qué función tienen las actividades ingeniosas y fantásticas en el marco de la existencia humana a diferencia del marco biológico?

IV. **La crítica existencialista del psicoanálisis**

Por lo que yo sé, Heidegger nunca tomó posición explicítamente sobre el psicoanálisis de Freud. Sin embargo, hay un libro de Medard Boss que desarrolla su propia teoría del psicoanálisis en contraste polémico con la interpretación tradicional. Boss trabajó durante muchos años, primero con Freud y luego con Jung, para encontrar una interpretación autónoma del psicoanálisis a la luz del existencialismo de Heidegger.

Thought, Atlantic Highlands (New Jersey): Humanities Press y Londres: The MacMillan Press, 1980, parte II, pp. 81-94.

El *Bosquejo de medicina y psicología* de Boss[11] fue aprobado por Heidegger línea por línea, al menos por cuanto respecta a la teoría del inconsciente, de la consciencia y del yo.

Boss critica en su *Grundriss* a la psicología tradicional, especialmente a las teorías de Freud y de Jung, asegurando que ambos tienen una comprensión abstracta e inapropiada del yo, de la consciencia y del inconsciente. En su opinión, ambos comienzan presuponiendo que la psique es una realidad independiente, objetivizada, por lo que Boss se propone desafiar a esta tesis desde un nuevo punto de vista.[12]

De acuerdo con Boss, todas las definiciones del yo sufren de un defecto fundamental que obstaculiza la clarificación de su esencia original, pues estas definiciones comienzan *objetivando* los elementos psíquicos.[13] Boss sostiene, por tanto, que «la representación psicológica del yo generalmente procede de una abstracción derivada del "ser-en-el-mundo" cotidiano concreto. Es una objetivización e hipóstasis de fenómenos que pertenecen al ser *inobjetivizable* (*Dasein*)».[14] Esta crítica se dirige no sólo contra el concepto tradicional de consciencia en tanto que reproducción de fenómenos en el mundo externo, sino también contra el análisis fenomenológico de la consciencia que hace Husserl y contra la interpretación de la consciencia que hace Jaspers en su *Tratado de Psicopatología*.[15] Jaspers define el concepto de «consciencia» mediante una metáfora: la de un «escenario» en el que suceden los fenómenos psíquicos.[16]

La interpretación del psicoanálisis de Freud que propone Boss no es el asunto a discutir aquí; para eso haría falta otro contexto que el que tenemos aquí. Por ejemplo, se podría criticar la interpretación de Boss señalando que la interpretación psicoanalítica del desarrollo del yo no admite ninguna «objetivización» de las actividades psíquicas, ni en el nivel consciente ni en el inconsciente. Por tanto, se podría rechazar la tesis de Boss como un malentendido en la medida en que el psicoanálisis de

---

11. Medard Boss, *Grundriss der Medizin und der Psychologie*, Berna, 1975.
12. *Ibíd.*, p. 357.
13. *Ibíd.*, p. 359.
14. *Ibíd.*, p. 366.
15. Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1923.
16. *Ibíd.*, p. 96.

Freud intenta proceder desde la experiencia subjetiva tomada como el resultado de actividades psíquicas.

Sólo quiero referir la tesis fundamental de Boss sobre el campo original del yo para discutir el problema de la consciencia y el inconsciente. Boss da la siguiente definición del yo: «Siempre que digo *yo*, me refiero a mí mismo en tanto que esa criatura que en un momento dado se ocupa precisamente en esta o aquella forma de comportamiento receptiva o activa de algo que sale a mi encuentro en mi mundo. [...] Sin embargo, la estabilidad de la mismidad del hombre se muestra de una manera que madura en la ejecución de las posibilidades existenciales de una persona relativas a la característica dada de su mundo. La mismidad del ser-ahí humano sólo sucede en la forma de una maduración (temporal) de la existencia»,[17] es decir, en la auto-temporalización del *Dasein*.

Pero, ¿qué relación hay entre estos problemas, entre la definición existencial del yo que Boss ha dado y el pensamiento de Vico? ¿No estamos creando una relación completamente arbitraria?

V. **El problema de la auto-temporalización y la temporalización del yo**

Para responder a esta pregunta y captar las implicaciones de la definición de la existencia humana que Boss ha dado en su discusión del psicoanálisis tradicional, hace falta ante todo comprender claramente el significado exacto de la expresión «auto-temporalización» tal como Boss la usa. Con este fin, comencemos con la distinción entre la explicación «causal» y la explicación «motivacional» de los fenómenos, a la que el propio Boss se refiere.

La explicación causal sólo establece un orden serial de los fenómenos, es decir, la relación mecánica entre ellos. Por ejemplo, nuestra explicación causal de un sonido resulta de la secuencia de acontecimientos entre una impresión de algún medio (agua, aire) y las ondas que a continuación escucha el oyente: causa y efecto.

---

17. Boss, *op. cit.*, p. 360.

Pero hay un área de fenómenos completamente diferente en que la explicación mecánica, causal, se revela insuficiente: la esfera de los motivos y del significado. El mismo sonido, los mismos movimientos, los mismos olores pueden motivar a un ser humano de maneras completamente diferentes y por tanto crear significados completamente diferentes en los diferentes «códigos» de las diversas especies de seres vivos, tales como la atracción sexual, la advertencia o el ataque. Si no conocemos el «código» para comprender estos «signos», es imposible que interpretemos su significado, que los «descifremos». La mera indicación de la causa mecánica de estos signos no nos sirve de mucho aquí. Ya Aristóteles distinguió en *De anima*[18] los sonidos sin significado (*psophoi*), por ejemplo, el crujir del viento en las hojas de un árbol o la tos, y los «sonidos directivos» (*psóphoi semantikói*), por ejemplo, una llamada a alguien o una señal de aviso, a los que Aristóteles llama *phoné*.

El motivo, el significado de los signos semánticos, es algo característico de los fenómenos orgánicos; éstos tienen un objetivo de algún tipo en relación con el cual les resulta posible interpretar el signo o la señal. Un color puede tener significados diferentes dentro de códigos diferentes. En el nivel antropológico, por ejemplo, el rojo es el rojo de una rosa, el rojo de una bandera o el rojo de una señal de tráfico. La comprensión del «código» en que se encuentra el color rojo no se puede dar mediante una explicación mecánica del color. El descubrimiento de «códigos» diferentes es la tarea de la semiótica.

Cuando nos referimos al problema de la «temporalización», hay que distinguir entre su aparición en la esfera mecánica y en la esfera biológica. La «temporalización» es «lineal» en la esfera causal; la causa es el «todavía no» de la secuencia, pero la causa también es el «ya no» cuando se considera en relación con el «ahora» del efecto. Esta temporalización sólo puede mediar la *secuencia* de fenómenos y no el *motivo* o significado de los fenómenos; por consiguiente, la forma mecánica de la explicación causal resta abstracta.

La segunda forma de temporalización es «cíclica». La distinción entre el «todavía no», el «ahora» y el «ya no» sólo tiene significado en el contexto de la realización biológica de los *fi-*

---

18. II, 490b29.

nes. Por tanto, es el fin (*telos*) quien nos permite comprender la temporalización biológica.

Pero aquí surge un problema si la forma «cíclica» de temporalización sólo vale para la esfera biológica. Cuando Boss habla de «auto-temporalización» de la existencia sobre la base de la terminología heideggeriana, no se está refiriendo ni a la forma biológica «lineal» de temporalización ni a la forma «cíclica», sino más bien a la de la existencia o «ser-ahí» (*Dasein*). ¿Se puede equiparar la temporalización biológica a la del *Dasein*?

La temporalización biológica se define por la «puntualidad» constante e inmediata de los signos directivos, ya que éstos nos están presentes de una manera inmediata. Es decir, los seres vivos no tienen que buscarlos, pues estos signos directivos son característicos de cada género y especie, tal como ha probado la zoosemiótica (Jakob v. Üexküll, K. Lorenz, Eibelsfeld, Sebeok).

En la esfera antropológica, esta estructuración es completamente diferente. Es decir, la temporalización del *Dasein* a la que se refiere Boss sobre la base del pensamiento de Heidegger se distingue de la esfera biológica por el hecho de que en el mundo antropológico los signos «directivos», las imágenes semánticas o lo que llamamos «ideas» (*eidos*, imagen) no están presentes de una manera inmediata, sino que hay que buscarlos. Como faltan estos signos inmediatos para «descifrar» la realidad, la auto-temporalización tiene un carácter histórico (a diferencia de la esfera biológica). Evidentemente, la «auto-temporalización» a que se refiere Boss en su definición de la existencia humana (del *Da-sein*) no es biológica.

Pero esto no basta. Boss alude a la auto-temporalización del «ser-ahí» para clarificar la estructura del yo en contraste con la visión del psicoanálisis tradicional. Pero, ¿es posible hablar de un «yo» en un contexto biológico a la manera en que lo hacemos en el campo de la antropología?

Toda función biológica (nutrición, reproducción, lucha, etc.) tiene sus signos directivos inmediatos, que las criaturas individuales no necesitan buscar, sino que son típicos de la especie en conjunto. Por ejemplo, la comida y otros objetos del deseo pierden su significado al satisfacerse las necesidades biológicas con que están conectados, y otros objetos ocupan su lugar cuando otras necesidades apremian a esas criaturas en el curso de la vida. Jakob von Üexküll habla en este sentido del «círculo sim-

bólico funcional» de la realidad biológica (la palabra *simbólico* procede aquí de *symballein*, «unificar»), pues estos signos directivos sólo brotan en el contexto de las necesidades de la vida.

Por tanto, no es posible hablar de la *continuidad* de los significados de los objetos encontrados en el «círculo simbólico funcional»: su significado no se puede separar de las diferentes «escenas» del ritmo de la vida ni se puede pensar una separación de sujeto y objeto. Ambos quedan estrechamente interrelacionados.

El morfologista francés René Thom formula esta tesis de la siguiente manera: «La vida psíquica de los animales está constantemente bajo el control de un automatismo que está conectado con la percepción de objetos, lo cual es importante (por ejemplo) biológicamente, en la relación entre el predador y la presa [...] cuando el predador (B) se identifica con la presa (A), queda claro que un índice A se convierte de inmediato en un índice para B [...] debido a la fascinación que los objetos tienen para los animales, el yo nunca puede convertirse para ellos en una entidad fijada».[19]

Sólo se puede tener una existencia humana que también sea un «sí mismo» en la medida en que antes tenga algo que no sea sí mismo; esta afirmación tiene sus raíces en la experiencia existencial de estar ante algo (*objectum*) que sólo obtiene su significado mediante el esfuerzo del individuo. Con otras palabras, la fijeza del sujeto resulta de la experiencia de un «yo» como «individuo» en la medida en que es tarea de la existencia humana individual conferir un significado a lo que revelan los sentidos, y *no al género ni a la especie* en tanto que tales. Esta función la cumple en la esfera biológica la especie en cuestión, que es el verdadero «individuo» en este nivel. Es precisamente gracias a la presencia y «puntualidad» inmediatas de los signos «directivos» como la esfera biológica tiene un carácter completamente diferente que el «ser-en-el-mundo» del *Dasein*, que tiene un carácter histórico.

---

19. R. Thom, *Modèles mathématiques de la morphogenèse*, París, 1974, p. 247.

VI. La relevancia contemporánea de Vico

Éste es, en mi opinión, el punto en que se hace patente la relevancia contemporánea y la originalidad de Vico. Comenzando con las tesis de Vico, podremos determinar por qué no podemos comprender la actividad fundamentalmente existencial del *Dasein* que está a la base del mundo histórico del hombre si la consideramos desde un punto de vista psicoanalítico. Finalmente, también podremos iluminar e interpretar el concepto de *Dasein* al que Boss se refiere si lo consideramos desde un punto de vista más fundamental.

Vico muestra cómo la experiencia de los gigantes o *bestioni* de ya no estar «en la naturaleza» (es decir, de estar alienados de lo que los rodea) está a la base del desarrollo de su nuevo mundo. Sobre la base de la angustia y del miedo a estar perdidos en una jungla primitiva, aparece una capacidad de pensamiento ingenioso y de fantasía que proporciona el origen de la familia, de la sociedad humana y de sus diversas instituciones: «Y entonces unos pocos gigantes, que debían de ser los más robustos y que estaban dispersos por los bosques en las alturas de los montes, del mismo modo que las fieras más robustas tienen allí sus cubiles, asustados y atónitos ante ese gran efecto del que ignoraban su causa, elevaron los ojos y advirtieron el cielo».[20] «Así, el temor fue el que hizo imaginar los dioses en el mundo; pero [...] no producido por unos hombres a otros, sino por ellos a sí mismos.»[21]

El «nuevo» mundo que surge de la actividad ingeniosa y fantástica es el origen de las instituciones, de la inhumación de los difuntos (de donde Vico deriva etimológicamente la palabra «humanidad») y de la fundación de la familia (que procede del control de las pasiones), así como de las diferentes formas de sociedad y de sus realizaciones históricas: «[...] las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos cultivados, surgieron con la permanencia de las familias durante mucho tiempo bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan entre todas las naciones gentiles antiguas y, con idea común a todas ellas, fueron llamados por

20. *Ciencia nueva*, § 377, p. 183.
21. *Ibíd.*, § 382, p. 186.

las gentes latinas *luci*, que eran "tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques"».[22] «De ahí que los primeros padres de las naciones gentiles fueran [...] justos [...] gracias a la creencia en la piedad de observar los auspicios, que creían órdenes divinas de Júpiter (del cual, llamado entre los latinos *Ious*, después se dijo, contraído, *ius*), por lo que la justicia en todas las naciones se enseña naturalmente con la piedad.»[23]

En la esfera puramente biológica no hay angustia ni horror como reacción al caos, por lo que Kierkegaard pudo decir que «el animal no tiene inteligencia porque está feliz y satisfecho». Los animales no hacen la experiencia de estar alienados del código biológico que es característico de su especie, mientras que el hombre (tomado como un individuo) ha de buscar su código debido a su experiencia de angustia y de miedo a no tenerlo.

VII. **El problema de la palabra poética y la tradición latina**

Tal como ya hemos explicado, el *Dasein* o «ser-ahí» hay que comprenderlo (sobre la base de las teorías de Vico) como la realización de capacidades ingeniosas y fantásticas que «humanizan» la realidad y tienen como resultado la manera específicamente humana de «ser-en-el-mundo».

El *Dasein* se opone en su situación a la realidad biológica porque no es el objeto de un análisis fenomenológico ahistórico, sino que más bien está definido en su estructura histórica por la primacía originaria del lenguaje poético y metafórico.

Quiero recordar una de las tesis fundamentales de Heidegger para mostrar las implicaciones del pensamiento de Vico. El último Heidegger está bajo la influencia de su interpretación de Hölderlin y Trakl, de tal modo que en sus conferencias sobre el lenguaje afirma la primacía del lenguaje poético. Heidegger sostiene «que el hombre tiene por morada de su existencia el lenguaje, con independencia de que lo sepa o no».[24]

---

22. *Ibíd.*, § 16, p. 54.
23. *Ibíd.*, § 14, p. 53.
24. Martin Heidegger, *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 1990, p. 143.

Más aún. Heidegger subraya el hecho de que la palabra originaria es la palabra poética en la medida en que ésta proporciona el marco originario para que aparezca «la cosa». En su interpretación del poema de Stefan George *Das Wort*, Heidegger escribe: «El verso final, *Ninguna cosa sea donde falta la palabra*, apunta hacia la relación entre palabra y cosa, de tal manera que la palabra misma es la relación en tanto que sostiene toda cosa hacia su ser y la mantiene en él. Sin la palabra que de este modo retiene la totalidad de las cosas, el "mundo" se hundiría en la oscuridad incluyendo al "yo" que lleva al borde de su país, hasta la fuente de los nombres y todo prodigio o sueño».[25]

Recordemos la tesis de Heidegger de que «el lenguaje es la casa del ser».[26] En otro lugar escribe: «Ninguna cosa es donde falta la palabra. "Cosa" se entiende aquí en el amplio sentido tradicional referido a un algo cualquiera, que de algún modo es. Entendido así, incluso un Dios es una cosa. Solamente cuando se ha encontrado la palabra para la cosa es la cosa una cosa. Sólo de esta manera *es*. Por tanto, tenemos que puntualizar: ninguna cosa *es* donde falta la palabra».[27]

Heidegger subraya el carácter «arcaico» de la palabra poética: «La palabra se declara al poeta como lo que contiene una cosa en su ser. El poeta hace la experiencia de un reino, de una dignidad de la palabra como no pueden ser pensados más amplios y más elevados».[28]

Heidegger no sólo subraya la originariedad del *logos*, sino que además lo identifica con el ser. He aquí una última cita: «En realidad, la relación entre cosa y palabra es de las cuestiones primordiales que el pensamiento occidental ha suscitado, particularmente en la figura de la relación de ser y decir. Esta relación subyuga al pensamiento de manera tan pasmosa que se anuncia con una sola palabra: *logos*. Esta palabra pronuncia a la vez el nombre para ser y decir».[29]

¿Qué función atribuye Vico al lenguaje? En el lenguaje el hombre expresa y supera la alienación respecto de la naturaleza poniendo su significado en un nuevo «código». El lenguaje ori-

---

25. *Ibíd.*, p. 149.
26. *Ibíd.*, p. 147.
27. *Ibíd.*
28. *Ibíd.*, p. 151.
29. *Ibíd.*, p. 165.

ginario en la forma de la actividad del ingenio y de la fantasía es el lenguaje puramente semántico, directivo, luego simbólico y finalmente humano. Recordemos el texto de Vico: «[...] se hablaron tres especies de lenguas [...] la primera, en el tiempo de las familias, cuando los hombres gentiles se hicieron de pronto humanos, la cual se demuestra que fue una lengua muda mediante signos o cuerpos que tenían una relación natural con las ideas que querían significar; la segunda se habló mediante enseñas heroicas, o sea, por semejanzas, comparaciones, imágenes, metáforas y descripciones naturales [...] la tercera fue la lengua humana».[30]

En la palabra tenemos el intento específicamente humano de superar el aislamiento de los objetos vitales respecto del sujeto, es decir, la realización de la *symploké* de sujeto y objeto (*substantia*) en su significado espacio-temporal. En el lenguaje se realiza la unidad de sujeto y objeto, que quedan mostrados en su realidad histórica.

La *symploké* originaria ocurre en el contexto de la poesía y de la fantasía. «El principio de los orígenes de lenguas y letras es que los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos. [...] Esos caracteres eran ciertos pensamientos fantásticos (o imágenes [...] formadas por su fantasía), a los cuales se reducían todas las especies o todos los particulares pertenecientes a cada género [...] Tales géneros [...] estaban formados por fantasías robustísimas, propias de hombres de raciocinio debilísimo, en ellas se descubren las verdaderas sentencias poéticas, que deben ser sentimientos revestidos de grandísimas pasiones, y por eso llenas de sublimidad y que despiertan el asombro.»[31]

Vico piensa que en ese lenguaje no hay dualismo de *logos* y *pathos*; esto es lo que proporciona nuestra realidad social originaria. Ese lenguaje supera el dualismo que la tradición racionalista intentó unir «revistiendo» los conceptos racionales con imágenes para que tengan *pathos*. La teoría del lenguaje de Vico supera esto, que es la concepción tradicional de la retórica.

«"Lógica" viene de la voz λόγος, que primero y propiamente

30. *Ciencia nueva*, § 32, p. 65.
31. *Ibíd.*, § 34, pp. 66-67.

significó "fábula", que se tradujo al italiano como *favella* (y la fábula de los griegos se llamó también μυθος, de donde viene para los latinos *mutus*), que en los tiempos mudos nació mental [...] de donde λόγος significa "idea" y "palabra". [...] por lo que esa primera lengua en los primeros tiempos mudos de las naciones debió comenzar con gestos, actos o cuerpos que tuvieran relaciones naturales con las ideas [...] pues esa primera habla fue un habla fantástica.»[32]

El hombre sólo puede hablar de las «cosas» en el área de la palabra en tanto que signo directivo y en el contexto de la necesidad urgente de encontrar un código nuevo. El hombre se encuentra ante la tarea de descubrir la realidad en su significado humano; descifra el secreto de su realidad comenzando con la palabra poética y fantástica.

Toda la tradición del humanismo italiano, que está muy lejos de formulaciones inescrutables y místicas, se ocupó fundamentalmente de esta cuestión de la primacía de la palabra poética y de la metáfora. Para la tradición humanista, la imagen metafórica no es una «reproducción» de la realidad. En la imagen se expresa «otra» realidad, que empero sólo puede aparecer bajo el *velamen*, bajo el velo de los sentidos: ésta es la «nueva» realidad humana. Es el «velo» sensorial, como dicen los humanistas, de lo que hacemos uso en la metáfora, y no se trata en absoluto de un obstáculo, sino más bien del instrumento necesario y apropiado para realizar el acto existencial humano del ser-ahí. El velo del discurso figurativo remite más allá de la esfera sensible renovando la visión humana del mundo mediante expresiones metafóricas. Salutati dice: «Sed omnium poetarum una singularis et praecipua inventio est, ut per illa, quae narrant [...] penitus aliud intelligatur in sensu».[33] La metáfora es lo que no se puede derivar mediante una inferencia lógica ni expresar mediante el lenguaje racional. Es decir, la metáfora expresa lo que está más allá del alcance de la lógica tradicional: lo concreto e individual (*individuum ineffabile*).

La función metafórica del lenguaje está relacionada, pues, con la tarea que Boccaccio propuso para el poeta: «Peregrinas et inauditas inventiones excogitare, meditatas ordine certo com-

---

32. *Ibíd.*, § 401, pp. 195-196.
33. C. Salutati, *De laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullmann), Zürich, 1953, II, p. 12.

ponere, ornare composium inusitato quodam verborum acque sententiarum contextu velamento fabuloso atque dicenti *veritatem* contegere».[34]

Es bastante comprensible que la lógica tradicional, el pensamiento apriórico del idealismo alemán y la lógica formal (incluido el estructuralismo formalista) se vean forzados a negar a la tradición humanista toda relevancia filosófica y dejen de lado el problema de la fantasía y del ingenio, pues en su esquema de las cosas no hay sitio para estas cuestiones.

Es Vico con su teoría de la forma tópica, ingeniosa y fantástica del pensamiento quien nos ha dejado claro cuál es el significado filosófico de la tradición humanista.

VIII. El rechazo de la interpretación psicoanalítica

El *Dasein* (ser-ahí) surge primero en una forma «arcaica» porque un poder originario *irrumpe* en la unidad simbólica de sujeto y objeto tal como se encuentra en la esfera de la vida biológica. Este poder humano aparece en la experiencia específicamente humana de la insuficiencia del código puramente biológico y de la necesidad de la palabra (*logos*) que esto tiene como consecuencia. Este poder oculto, pero efectivo, pone al hombre ante una nueva realidad, diferente de la biológica, y le fuerza a darse cuenta de ella y a identificarse con ella.

La angustia y el miedo, entendidos como la experiencia de ver interpretaciones «posibles» y de tener que tomar decisiones, revelan la presencia de una necesidad que el hombre no puede ignorar. La respuesta del hombre a esta necesidad es su actividad ingeniosa y fantástica. La angustia y el miedo, el ingenio y la fantasía, son las raíces de la existencia humana. Ésta, como dice Vico, «es una historia de las ideas humanas, que [...] comenzaron por las ideas divinas con la contemplación del cielo hecha con los ojos del cuerpo. [...] Que es la historia civil de aquella expresión *Júpiter es el principio de las musas*, ya que de los rayos de Júpiter [...] provenía la primera musa. [...] así, esta historia de las ideas nos dará los toscos orígenes tanto de las ciencias prácticas que usan las nacio-

34. G. Boccaccio, *Genealogia deorum*, en *Opere*, XI, Bari, 1931, XIX, 7.

nes como de las ciencias especulativas que, ahora cultivadas, son celebradas por los doctos».[35]

Cuando Sigmund Freud trató el problema de la angustia, lo identificó con una experiencia que es específicamente humana (al igual que Kierkegaard y Heidegger, la distingue del miedo), y derivó su origen de nociones animistas y de fantasías sexuales.[36]

Sin embargo, la cuestión que surge aquí es si no se puede interpretar la angustia existencial, que desempeña una función importante en Heidegger, como la expresión de la experiencia originaria de la insuficiencia del código biológico. Ésta es la cuestión de la experiencia e identificación del poder primordial que fractura la unidad del círculo biológico funcional. Es este poder originario quien conduce a una referencia a la palabra para superar la «alienación» del hombre respecto de la naturaleza (eso «inusual-usual» que Freud reconoce como esencial para la situación humana), así como para afrontar la necesidad de construir un nuevo mundo y de encontrar un «nuevo» código.

Sólo en el área de esta experiencia se puede dar un nuevo significado a las fuerzas biológicas que parecen ser la realidad de los instintos. Para las respuestas animales son decisivos los instintos, pero en la experiencia humana de la necesidad de encontrar un nuevo «código» diferente del biológico el hombre descubre la diferencia entre la oscuridad y la luz, entre la consciencia y el inconsciente. Es decir, el hombre experimenta una «iluminación» que es la palabra en su función histórica.

No hay mitos ni arquetipos existentes más allá o antes de esta experiencia existencial, no pueden ser objetivizados o hipostasiados antes del acto ingenioso o fantástico apropiado. La experiencia de la realidad específica del hombre, tal como se expresa en su arte o en su actitud religiosa, no surge de la represión ni de la sublimación. Aquí encontramos el núcleo de esa cuestión religiosa que siempre preocupó a Vico y que se ha dejado de lado una y otra vez al considerarla un resto de una tradición muerta que se supone que Vico representa.

Religio es la expresión de un problema que siempre está presente para el hombre en la forma de cómo identificar ese poder

---

35. *Ciencia nueva*, § 391, p. 190.

36. Sigmund Freud, *Das Unheimliche*, 1919, en *Studienausgabe*, Frankfurt, 1970, vol. IV, pp. 262, 268 y 271.

que lo saca del contexto de la vida biológica (sin destruirlo) y lo obliga a tener que buscar y encontrar nuevos significados y un nuevo código.

A la luz de esta tesis, ya no se puede entender la consciencia como un escenario vacío en el que aparecen los fenómenos psíquicos (tal como hizo Jaspers), ni como algo dado que sirve de presupuesto de la reflexión. Más bien, hay que verla como la esfera de la realización de motivos a los que hay que afrontar una y otra vez, aquí y ahora en una situación apremiante.

El inconsciente se revela exclusivamente en la experiencia humana de la insuficiencia del código biológico con sus instintos y sus respuestas pasionales; hay que dar nuevos significados a estos «materiales» para que la naturaleza se humanice «en nosotros». Es aquí donde tenemos que buscar el origen de los mitos y arquetipos, y no en algo que se considera que precede a la experiencia de esta insuficiencia del código biológico y de la necesidad de un acto de la fantasía y del ingenio. Lo que precede a la experiencia no es expresable ni definible.

La semiótica antropológica sólo puede ser un estudio fecundo si se dirige a esta cuestión, al problema del nuevo poder originario que saca a la existencia humana de la esfera de la certeza del simple signo biológico y la pone en una situación de existencia y posibilidades humanas. Reconocer, formular y responder a esta cuestión es la gran tarea de la semiótica.

Sólo en relación con la cuestión del fundamento del lenguaje (el *logos* y la sustitución de los signos semánticos inmediatos encontrados en el mundo biológico) puede la filosofía convertirse en «filología» en el sentido viquiano de este término, y sólo así puede florecer libre del formalismo, del estructuralismo formal y de toda metafísica apriórica y deductiva. De esta manera, Vico pudo escribir «que en esta obra, con una nueva arte crítica que hasta ahora ha faltado, abordando la búsqueda de lo verdadero sobre los autores de las naciones mismas [...] la filosofía se dedica a examinar la filología (o sea, la doctrina de todas las cosas que dependen del arbitrio humano, como son todas las historias de las lenguas [...]) la cual, debido a su deplorable oscuridad de las causas y casi infinita variedad de los efectos, ha sentido casi horror a reflexionar».[37]

37. *Ciencia nueva*, § 7, p. 49.

7

LA NEGACIÓN DE LO RACIONAL

I

¿Es posible señalar una tradición que nos proporcione una base para cuestionar la primacía del pensamiento y del lenguaje racionales sin ser seducidos por tesis irracionales o románticas?

El pensamiento y el lenguaje racionales consisten en dar razones. Desde este punto de vista, enseñar significa indicar las razones de lo que se piensa y de lo que se dice, aclararlo, explicarlo. El maestro indica razones que el estudiante no ha visto. De acuerdo con este modelo, la enseñanza es la transmisión al alumno de algo que ya se sabe. La enseñanza es un monólogo.

Saber es radicalmente diferente de tener una opinión (*doxa*) respecto de algo. Lo que uno opina puede ser verdadero, pero se diferencia de lo que se sabe en que la persona que tiene una opinión no es capaz de dar una razón genuina para sus afirmaciones. Platón usa en el *Menón* una metáfora para mostrar la diferencia entre saber y tener una opinión. Tener una opinión se compara con un esclavo que siempre está listo para escapar porque no está encadenado, pero que si se le encadena se puede convertir en una posesión real. El acto de encadenar algo en la mente exige dar una razón de ello.[1] El acto de saber, entendido

1. Platón, *Menón*, 97e-98a.

como un proceso racional, requiere que se proporcione un fundamento sólido a la afirmación, de tal modo que no se pueda vacilar en lo que se sabe. Lo que aparece (*phainomenon*) queda así asentado.

Ya que todo conocimiento se basa en un fundamento, este fundamento muestra tener un carácter director. Debido a este carácter, los griegos llamaron *archai* (*archomai* significa *dirigir*, y los *archontes* eran *los gobernantes*) a los principios en que se basa el conocimiento. El pensamiento teórico o científico, es decir, racional, consiste en el proceso de derivar o deducir a partir de fundamentos originarios. Tales *archai* son válidos para cualquier tiempo y lugar. El lenguaje de ese pensamiento es lógico o racional. Todo lenguaje poético, imaginativo o retórico, todo lenguaje limitado a un tiempo y lugar específicos, ha de quedar excluido de la esfera del pensamiento teórico o científico. No tiene derecho a existir en esta esfera.

En la tradición occidental este tipo de pensamiento y lenguaje racionales se identifica con la metafísica, entendida como la forma definitiva de ese pensar. Una formulación clásica de esto se encuentra a finales de la Edad Media en la obra de Dante *De Monarchia*: «Pero, puesto que toda verdad que no es por sí misma un principio general ha de ser evidente en virtud de alguna otra que lo sea, es preciso que en cualquier investigación tengamos conocimiento del principio al que hemos de recurrir analíticamente para la certeza de las proposiciones que sean aceptadas en lo sucesivo».[2]

La filosofía analítica moderna y el positivismo lógico niegan que el pensamiento científico y racional tenga que conducir a la metafísica. En su opinión, la validez del proceso racional se limita a la esfera creada por principios o axiomas que se presuponen en la ciencia. Estos principios y axiomas no pueden tener carácter racional o científico, pues son originarios, no admiten demostración. Justificarlos recurriendo a una evidencia o a una intuición originaria sería abrir la puerta a la arbitrariedad.

El discurso teórico o científico (es decir, el discurso necesario y válido) es posible para el pensamiento formal, antimetafísico, dentro del marco de un sistema. Los presupuestos del sis-

2. Dante, *De Monarchia* I, sección 2.

tema no los puede fundamentar el sistema mismo. El pensamiento científico, intelectual sólo puede tener un carácter formal, sólo puede tener lugar dentro de los límites de un sistema. Queda excluido todo humanismo que intente transcender el pensamiento formal tomando en consideración los problemas de la vida, del hombre. En consecuencia, tenemos que rechazar en el ámbito de la ciencia todo elemento del lenguaje patético o cotidiano. Para salvaguardar su carácter científico, el lenguaje científico, racional está obligado a ser inhumano, a ser un cálculo matemático. La racionalidad se convierte en el terror de lo humano.

II

¿Cuál es el punto de vista de la Antigüedad clásica sobre el problema de la indemostrabilidad de los principios y, por tanto, sobre su carácter arcaico? Para clarificar el problema voy a dirigirme a un breve tratado de Plutarco titulado *Sobre la «E» de Delfos*. Plutarco distingue aquí dos maneras contrapuestas de filosofar: una es secundaria, derivativa, y se basa en la prueba racional; la otra es primaria, no derivada, y forma el resto del lenguaje arcaico.

El tratado tiene un punto concreto de partida: en las monedas délficas con las cabezas de los emperadores Adriano (117-138 d.C.) y Faustina (que murió en el 141 d.C.) hay una vista frontal del gran templo de Apolo en Delfos; entre el par central de columnas está suspendida una letra mayúscula «E». No hay ninguna fuente segura sobre el significado de este signo; y mucho antes de que Plutarco escribiera su tratado este símbolo ya se había convertido en objeto de varias hipótesis. El diálogo de Plutarco refleja las diferentes opiniones sobre este símbolo. Voy a referirme a las cuatro primeras interpretaciones.

La primera tesis, propuesta por Lamprias (hermano de Plutarco), se puede calificar de histórica. La letra «E» es simplemente la quinta letra del alfabeto, un signo del número cinco. Los cinco sabios de Grecia (Quilón, Tales, Solón, Bías y Pítaco) eligieron esa letra después de que los ambiciosos tiranos Cleobolo y Periandro hubieran impuesto su presencia en ese círculo. La «E» servía de protesta muda (comprensible a los enterados)

en el templo de Delfos, para tomar al dios como testigo de que en verdad los sabios sólo eran cinco.

La segunda interpretación es astronómica, en honor al dios Apolo. La «E» simboliza, siendo la segunda vocal, al segundo planeta, al sol, que es igual en esencia a Apolo, el señor de Delfos. Esta interpretación fue abandonada rápidamente.

La tercera interpretación, propuesta por el sacerdote Nicandro, es sagrada. La letra «E» es un símbolo de la forma oficial de invocar al dios en Delfos: la «E» (en la pronunciación antigua) es la conjunción *ei*, que significa tanto «si» (la palabra que habitualmente introducía las preguntas dirigidas al dios de los oráculos) como «sólo si», expresando un deseo (así comenzaban las oraciones al dios).

La cuarta interpretación, que es filosófica, es la que voy a discutir. Su defensor, Teón, afirma que «E» es la partícula lingüística que expresa la función condicional del «si». La pequeña palabra «si», usada primariamente para formar una frase racional consecuente, exhortaba a los peregrinos de Delfos a filosofar racionalmente, de tal modo que el dios Apolo sería el origen de la filosofía racional.

A primera vista, estas interpretaciones resultan muy extrañas. Me conducen a preguntarme cuál pudo ser su transfondo. La cuarta interpretación tiene una importancia particular porque representa la concepción puramente racionalista de la filosofía: señala explícitamente al proceso de conclusiones y por tanto a la esencia de la filosofía y del conocimiento racionales. El pasaje más interesante dice así: «En la dialéctica, esta conjunción *ei* (si) es de gran importancia, pues configura la relación esencialmente lógica. [...] Que es de día y hay luz lo pueden percibir hasta los lobos, los perros y los pájaros. Pero la frase "Si es de día, hay luz" no la puede entender otro ser vivo que el hombre, el único que puede pensar la premisa y la conclusión, el significado y la conexión [...] que conforman el verdadero fundamento de la prueba. Y como la filosofía trata de la verdad, la luz de la verdad procede de la *prueba* y el fundamento de la prueba es la proposición hipotética, con razón el término que la expresa y la produce fue consagrado por los sabios al dios que ama la verdad por encima de todo. El dios es un adivino, y el arte adivinatorio va del presente o del pasado hacia el futuro». Además, Plutarco formula esta idea de la si-

guiente manera: «Por consiguiente, aunque sea pesado decirlo, no dejaré de repetir que el trípode de la verdad es el razonamiento que primero establece *la conclusión a partir de la premisa*, luego constata la realidad de la cosa y finalmente conduce a la prueba».[3]

Este texto contiene la racionalización más radical que se pueda pensar, no sólo del pensamiento filosófico humano, sino también de una facultad divina, la de prever. Aquí, la filosofía consiste exclusivamente en la facultad racional de concluir y por tanto de probar. Es importante subrayar las transiciones que contiene el texto. Parte de la diferencia entre el hombre y el animal. El animal percibe fenómenos mediante sus sentidos; para él, los fenómenos tienen un significado inmediato, de tal modo que no hace falta interpretarlos. Sin embargo, el hombre es capaz de averiguar la razón, la causa de los fenómenos. La segunda afirmación importante se refiere al proceso de conclusión. La palabra que conforma la premisa de una conclusión es dedicada a Apolo, que ama la verdad por encima de todo: un fundamento e interpretación racionalistas de lo divino. Además, el texto señala la base y el punto de partida de todas las conclusiones: el sentido (*aisthesis*). «Las manifestaciones sensoriales proporcionan al logos la premisa».

El texto continúa con una inversión característica de una concepción tradicional. El origen divino de la filosofía no radica en su naturaleza alusiva, mántica; el proceso de conclusión se considera divino, y hasta tal extremo que el don tradicional de Apolo (que se manifiesta en la facultad de prever) se interpreta desde un punto de vista racionalista. «Pues nada se produce sin causa, y nada se prevé sin razón. Y ya que todo lo presente sigue al pasado y el porvenir al presente, y están articulados según una sucesión que va desde el principio al fin, quien tiene la facultad de relacionar las causas unas con otras según el orden natural y de enlazarlas en un todo sabe y predice lo que es, lo que será y lo que fue» (*De «E» in Delphis*, 387b). La profecía aparece como resultado de un proceso de conclusión.

A la vista de esta concepción de la filosofía, voy a preguntar lo siguiente: si se entiende que la *aisthesis* es el único funda-

---

3. Plutarco, *De «E» in Delphis*, 386f y ss. Traducción española de M. García Valdés, en Plutarco, *Obras morales y de costumbres*, Madrid, Akal, 1987.

mento de la deducción, ¿qué diferencia hay entre el ser humano y el animal, que también parte de la percepción sensorial? La respuesta dada aquí es la facultad de deducir. Pero, ¿por qué el animal no necesita conclusiones y el hombre sí? Si los sentidos prescriben inequívocamente el comportamiento animal, ¿por qué no tienen la misma propiedad en relación con los seres humanos? Finalmente, ¿en qué consiste la superioridad, el carácter divino o la facultad de deducir si esta facultad implica una carencia en el hombre?

El tratado sólo puede llamar nuestra atención porque de manera paralela a la tesis central, que atribuye la función principal al lenguaje demostrativo, resuena, como si fuera un eco, una concepción de la filosofía y de sus fundamentos completamente diferente. Es sorprendente cómo desde el comienzo todo el argumento se encuentra bajo el aura de lo sagrado, de lo divino. Gira en torno a la sabiduría y al poder de Apolo en la medida en que Plutarco piensa la «E» en todas sus interpretaciones diferentes como un símbolo que remite a un ser superior (*ibíd.*, 385a).

Esta interpretación se convierte en un símbolo de esos seres humanos que, de acuerdo con Plutarco, «han reflexionado sobre lo divino». La misma relación es mencionada explícitamente en el capítulo primero: «Nuestro querido Apolo parece remediar y solucionar las dificultades de la vida pronunciando oráculos a quienes consultan. Pero las dificultades del mundo del pensamiento él mismo las suscita y las propone al filósofo por naturaleza, implantando en su alma un impulso que lo conduce a la verdad» (*ibíd.*, 384e).

Esta conexión entre Apolo y la filosofía se basa en los diversos nombres de Apolo que se refieren a sus cualidades filosóficas. «Que el dios no es menos filósofo que adivino parecía bien a todos, y en relación con esto Amonio consideraba y explicaba cada uno de sus sobrenombres: es *Pítico* para los que comienzan a aprender y a inquirir; *Delio* y *Faneo* para quienes ya conocen una parte de la verdad; *Ismenio* para quienes poseen el saber y *Lesquenorio* cuando emplean el tiempo y disfrutan dedicándose a dialogar y a filosofar unos contra otros» (*ibíd.*, 385b).

Los epítetos de Apolo y su conexión con la filosofía sólo son comprensibles si conocemos el tipo de etimología al que se refiere Plutarco. *Pítico* lo deriva de la raíz *pud*, es decir, cuestiones,

experiencias; *Delio*, de *délos*, evidente; *Faneo*, de la raíz *phan*, iluminar; *Ismenio*, de la raíz *id*, saber; y finalmente *Lesquenorio* de *lésche*, auditorio. Las objeciones filológicas a Plutarco no son importantes para nuestra interpretación. (Plutarco usa etimologías erróneas desde un punto de vista científico, ya que *Pítico* se deriva de *Pytho*, el nombre antiguo de Delfos, donde Apolo nació, e *Ismenio* se deriva del nombre de un río en Beocia.)

Lo que me interesa es que Plutarco liga conscientemente los nombres de Apolo con la facultad de revelar y dilucidar; atribuye al dios la forma de claridad sobre cuya base se vuelve posible una conversación dialéctica y la actividad de sacar conclusiones. Así, el dios, el poder que hace que se planteen preguntas, asiste a quienes preguntan. Pero, ¿cómo? Plutarco da esta respuesta: «Y como —proseguía Amonio— el origen de la filosofía está en la búsqueda, y el origen de la búsqueda está en sentir asombro y perplejidad, con razón la mayor parte de lo que concierne al dios está envuelto en enigmas y requiere una respuesta a la pregunta *por qué*» (*ibíd.*, 385c).

Sin embargo, ¿por qué el sentido del asombro tiene (en tanto que origen de las preguntas) una importancia decisiva para la esencia de la filosofía?, ¿por qué se le atribuye un significado sagrado? Tanto Platón como Aristóteles conectan el fenómeno del *thaumazein* con el origen de la filosofía. Sócrates argumenta en el *Teeteto* que el asombro es el principio de la filosofía «y que quien dijo que *Iris* es la hija de *Taumante* no parece estar equivocado sobre la genealogía».[4] Aristóteles describe la relación entre el asombro y el origen de la filosofía y dice que «es el sentido del asombro lo que ha conducido a los hombres a filosofar desde el comienzo igual que hoy».[5]

El gramático y lexicógrafo Hesiquio da en su diccionario estos sinónimos de *thauma*: *explexis* (estupor) y *xenisma* (extrañeza); y de *thaumazein*: *theâstai* (mirar) y *manthanein* (aprender, comprender).[6] También una definición etimológica posterior deriva *thaumazein* de *theâstai*.[7] Sin embargo, Boisacq considera incierta esta derivación.[8] La conexión etimológica esta-

4. Platón, *Teeteto*, 155d.
5. Aristóteles, *Metafísica*, 982b12.
6. *Hesychii Alexandrini Lexicon* (ed. K. Latte), vol. 2, Hauniae, 1966, p. 308.
7. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, Heidelberg, 1960, p. 656.
8. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1960, p. 333.

blecida tanto en la Antigüedad como en tiempos modernos entre *thaumazein* y *theâstai* remite al área en que hay que buscar la interpretación del término *thaumazein*: por una parte en «ver», por otra parte en el ámbito de la «inmediatez». De aquí resulta la relación entre el asombro y la *theoria* como el vislumbre de lo primario. Esta conexión entre el asombro y el mirar ya se manifiesta en el uso prefilosófico del término *thaumazein*.[9]

Tal vez la conexión que he subrayado entre la mirada y el asombro esté expresada de la mejor manera en la genealogía de la diosa Iris de Hesíodo, que la presenta como la personificación de la filosofía en el pasaje del *Teeteto* de Platón que ya he citado. En esta genealogía se encuentran elementos ya presentes en las alusiones etimológicas: la extrañeza y las cuestiones que ésta engendra, que juntas conducen al conocimiento. Iris es la hija de Taumante, que (siendo hijo de Gaia, creador de todas las cosas en el cielo y en la tierra) está asociado directamente con la primera causa de la existencia; su nombre significa aproximadamente «lo inusual»; hay que buscar sus huellas hasta el verbo griego *thaumazein*, de tal modo que se refiere precisamente a quien es «rico en asombro». Iris es la personificación del arco iris, que conecta el cielo con la tierra, arriba con abajo, es decir, todo lo visible; siendo la hija de Taumante, su función es conducir las relaciones entre los dioses y los hombres; aparece como un mensajero alado de los dioses y como quien da el lenguaje, de acuerdo con la derivación de su nombre de *erein*, «decir», «hablar». Es notable que, de acuerdo con Alceo, la unión de Iris con Céfiro, el dios de la lluvia, produjo a Eros, el dios del amor, que está en la raíz de toda cuestión y de todo impulso.[10]

La relación entre el asombro y el surgimiento de cuestiones es la siguiente: nadie preguntará cosas que parecen inequívocas o que corresponden a sus significados cotidianos. Lo que está en primer plano no plantea ninguna cuestión. Pero para convertirse en objeto de una cuestión, algo no evidente ha de afectarnos de alguna manera y anunciarse; de lo contrario, no despertaría ningún «inter-és» en nosotros. Lo que no consigue atraer nuestra atención, lo que nos causa indiferencia, nunca

---

9. Cfr. Homero, *Ilíada*, 18.478; 10.12; *Odisea*, 3.373; 7.145; 10.326.
10. Alceo, fragmento 13b (*Bg K*), 18d.

puede llegar a ser el objeto de una cuestión. Las cuestiones sólo surgen cuando algo exige ser clarificado porque la incerteza es intolerable. Con otras palabras: tenemos que encontrarnos ya dentro de una tensión original que hace crecer nuestra atención. De ahí que el *xenisma*, la «extrañeza» a que se refiere Hesiquio en su diccionario en conexión con la palabra *explexis*, «estupor», desempeñe aquí una función importante.

Aristóteles escribe: «Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades; pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que estaban atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir».[11] La metáfora que Aristóteles usa, la del nudo que hay que desatar, es importante porque muestra la condición esencial de cada cuestión y su conexión con el asombro. La no-indiferencia anuncia que nos encontramos dentro de ataduras; éstas muestran la existencia de una conformidad objetiva mediante la cual el reconocimiento de nuestra ignorancia se hace posible como un primer paso hacia el conocimiento. El elemento original aquí se manifiesta como el anuncio de una tarea que, mediante el surgimiento repentino del asombro, remite a la necesidad de plantear cuestiones y de definir fenómenos.

Por tanto, el asombro tiene su origen en el mirar y es a su vez la causa de un mirar originario (*theâstai*) tan pronto como se explica el fenómeno. *Pathos*, siendo un fenómeno que acompaña al asombro, es una consecuencia de estar afectado, es decir, la expresión de la necesidad de obtener claridad. Como el fenómeno del asombro sucede en el ámbito de lo originario (es decir, donde no hay medio racional), el *thaumazein* tiene lugar, por una parte, con el sentido de la extrañeza, *xenisma*, y por otra parte con el del estupor, *explexis*; lo originario, lo arcaico,

---

11. Aristóteles, *Metafísica*, 995a27 y ss. Traducción de V. García Yebra.

sólo se puede manifestar de manera instantánea y directa como un factor obligante en el ámbito de una necesidad original. Esto espiritual que obliga más que la fuerza lógica o racional despierta asombro, lo cual determina la base del conocimiento humano, de la historia humana. Es también en esta fuerza donde tiene sus raíces el significado de la misteriosa «E» en Delfos.

La posición de Aristóteles respecto del problema de la indemostrabilidad de los principios y de su estatuto arcaico también es importante aquí. Aristóteles asegura que es una falta de educación (*apaideusia*) no saber qué hay que buscar en una prueba y qué no hay que buscar (*Metafísica*, 1.006a5). En otro lugar, defiende esta tesis así: «Como las premisas primarias son la causa de nuestro conocimiento (es decir, de nuestra convicción), se sigue que las conocemos mejor (es decir, que estamos más convencidos de ellas) que sus consecuencias, precisamente porque nuestro conocimiento de éstas es el efecto de nuestro conocimiento de las premisas».[12]

Aquí aparece la expresión *pistis* (convicción o creencia). Debido a la tradición cristiana, solemos atribuirle un significado religioso. Sin embargo, en Aristóteles la expresión se encuentra en conexión con la discusión del fundamento del conocimiento: «Un hombre ha de creer en algunas, si no en todas, de las verdades básicas más que en la conclusión. Además, si un hombre intenta adquirir el conocimiento científico que llega mediante la demostración ha de tener un conocimiento mejor de las verdades básicas y una convicción más firme de ellas que de la conexión que se está demostrando» (*Analíticos segundos*, 72a37).

¿Qué significa *pistis*? No se puede entender como renuncia al conocimiento, como opinión (*doxa*). Entonces, ¿hay que afirmar que el pensamiento y el lenguaje racionales se basan en un fundamento no racional? ¿Dónde hay y qué estructura tiene un conocimiento que «dirige» sin limitarse a fundamentos o razones? ¿Y cómo se hace evidente su cualidad «directriz»?

Se considera al principio de no contradicción el principio fundamental del pensamiento: «Una misma cosa no se puede al mismo tiempo atribuir y no atribuir a un mismo objeto» (*Metafísica*, 1.005b15). Este axioma se puede demostrar, tal

---

12. Aristóteles, *Analíticos segundos*, 72a30.

como explica Aristóteles, mediante una prueba «elénquica», no «racional». El verbo griego *elengkhein* significa «atar a la picota», es decir, exponer a una persona a la burla. La demostración «elénquica» es diferente de la «racional»: quien niega el principio del pensamiento tiene que «designar algo a sí mismo o a otros cuando habla» (*ibíd.*, 1.006a20). Mediante esta experiencia se dará cuenta de que está confinado a un principio, es decir, al principio de la obligación a afirmar. Incluso si recurriera al silencio como si no estuviera obligado a hacer una afirmación, este silencio también sería una afirmación. El hombre está atado a la picota de la palabra. ¿Un destino prometeico? Esquilo, describiendo los lamentos de Prometeo (que encadenado a la soledad de la roca está expuesto al sol del día y a la oscuridad de la noche), le hace exclamar: «Pero ni el silencio ni el no-silencio [...] son posibles para mí [*all'oute sigan ote me sigan tasd'esti*]».[13]

III

Pistis no es opinión, ni conocimiento (aunque el elemento común a ambos es que son incapaces de producir un fundamento), ya que no tiene sus raíces en la indicación de una razón, sino que es el resultado de una experiencia básica que conduce a una actitud. Esta actitud brota de la experiencia de una tarea, en dos sentidos: experiencia de una demanda, una declaración respecto de lo ente, y respuesta del individuo, del sujeto en su situación de necesidad.

El hombre existe sometido a una demanda. Pero, ¿quién plantea esta demanda? ¿De qué es esta demanda? Voy a intentar responder a esta cuestión analizando un pasaje de Heidegger en que examina la esencia y estructura del ser. Me voy a referir a la argumentación de Heidegger en un curso inédito pronunciado en 1941 (que se publicará en la nueva edición de sus escritos)[14] y a sus dos volúmenes sobre Nietzsche.

El ser se manifiesta en la forma verbal «es», por lo que es

13. Esquilo, *Prometeo*, versos 106-107.

14. Cfr. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales* (trad. M. E. Vázquez García), Madrid, Alianza, 1989, §§ 8 ss. [*N. del T.*]

evidente en toda afirmación sobre lo ente. De cada ente decimos que «es». Esta palabra se refiere a que sin una clarificación del ser no podemos entender lo ente. Sin embargo, el ser que reina sobre lo ente en cada frase está en contradicción, en lo no lógico. Heidegger da seis argumentos en apoyo de su tesis:

1) El ser es lo más general y, por tanto, lo más vacío, pues el ser se dice de todos y cada uno de los entes. En contradicción con esto, tenemos que admitir que en todas partes se trata del mismo ser: el ser único.

2) Hay que reconocer al ser como lo más comprensible de todo, pues los entes sólo se pueden determinar en virtud del ser. Sin embargo, el ser se muestra al mismo tiempo como lo más oculto de todo; los intentos de determinarlo nos hacen limitarlo como un ente, mientras que el ser en tanto que ser permanece oculto.

3) El ser es lo más fiable de todo, pues es nombrado en cada sustantivo, verbo y adjetivo. Pero los intentos de atarlo lógicamente fracasan y no se pueden proseguir: el ser se revela lo más abismal de todo, lo menos fiable.

4) El ser es lo más silencioso de todo porque los intentos de expresarlo fracasan. Por otra parte, es lo más dicho de todo. Cada palabra rompe el silencio del ser.

5) El ser es lo más oculto de todo porque las cuestiones que afectan al hombre son las de los entes (las cuestiones de la naturaleza, del hombre mismo y de las cosas). Sin embargo, el ser es lo más recordado de todo, pues sin él no se podría decir nada de los entes en su ser.

6) El ser se muestra obligante. Sólo en la demanda del ser se revela el ser. Por otra parte, el ser aparece como liberador porque es mediante el ser como lo ente se revela: sujeto y objeto le pertenecen.

Estas tesis tienen consecuencias para el problema que he planteado, es decir, si el pensamiento racional representa un acceso originario a la realidad:

a) El ser tiene su sede en el ámbito de la contradicción lógica, en lo que no se puede fundamentar, y como consecuencia en lo abismal.

b) Como el problema de la verdad aparece en primer lugar como la cuestión de la relación dentro de lo ente, de la relación entre sujeto y objeto, la cuestión de la verdad racional pierde su primacía.

c) Lo que aparece ahora como el problema predominante es: ¿Cómo y de qué manera está asegurado el ser de los entes?

d) Esta cuestión hace que el lenguaje racional pierda su función directriz.

Por cuanto respecta a la cuestión de la estructura y esencia del pensamiento racional, nos encontramos en una situación completamente nueva. La cuestión predominante ya no es la de lo ente, sino la del ser. El método de saber ya no puede ser lo que es racional, lo que es fundamental o «fundante». Por el contrario, el método sólo se puede determinar sobre la base de la respuesta a la cuestión de cómo y en qué medida es posible originariamente experimentar el ser. Tal pensamiento no puede ser «formal», pues nuestra primera preocupación tiene que ser responder a la demanda del ser, en particular el problema es en qué desocultamiento, en qué claro (las *luci* de Vico, la *Lichtung* en el bosque) aparece lo ente, incluido el ser humano.

¿Hay también en la era moderna una tradición que nos permita ilustrar lo que acabamos de ver? Acudamos a la tradición humanista: C. Salutati (1331-1406) explica en su tratado sobre los trabajos de Hércules[15] que la *scientia* tiene su origen en las musas, no en una sola de ellas, sino en la acción de las nueve. Sólo su acción en común hace posible la búsqueda de la *scientia querere* (I.9.11) y la obtención de la *doctrina perfecta* (I.9.14).

Para dar una interpretación exacta de este texto, hay que investigar con más detalle la enumeración de las musas y sus relaciones recíprocas tal como las indica Salutati, pues sólo así se vuelve comprensible la función de cada una de las musas en el proceso de conocer, especialmente por cuanto respecta al origen de la *scientia*. La enumeración de las nueve musas y su subdivisión en grupos de tres marcará las diferentes etapas que conducen a la *scientia*.

El primer grupo de tres musas lo forman Clío, Euterpe y Melpómene. Al describir su función, Salutati se refiere al méto-

---

15. C. Salutati, *De laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullman), Zürich, 1951.

do mediante el cual podemos llegar a la *scientia*. Sorprendentemente, este método no hay que identificarlo con un camino racional de pensamiento (*meta-hodou*). Sin embargo, la importancia de la actitud personal cuando nos encontramos en este camino a la *scientia* está muy subrayada. Así, el primer presupuesto para alcanzar el objetivo de la *scientia* es el impulso a la gloria: Clío [«*Prima namque cogitationi discere cupientium primum occurrit fame celebritas que gloria est*» (I.9.10)]. El segundo presupuesto es disfrutar con el aprendizaje: Euterpe [«*quo Latine dicit nichil aliud esse quam "bene delectans"*» (I.9.11)]. La tercera musa común es Melpómene, que en la interpretación de Salutati representa al esfuerzo perseverante en el estudio: [«*facere permanentia meditationis*» (I.9.12)].

Para interpretar el origen de la *scientia*, tengo que considerar ahora el segundo grupo de musas porque en el marco de su función específica irrumpe la *scientia*. Esto se refiere a Talía, Polimnia y Erato. Voy a dar la mayor atención a la interpretación de Erato que hace Salutati.

Talía es vista como la facultad de percepción que en tanto que tal «produce los gérmenes» del conocimiento [«*"capacitatem" vult sive "germina ponentem" percipere*» (I.9.12)]. Salutati indica que *percipere* no basta por sí mismo para alcanzar la *scientia*, pues hay que recordar lo percibido («*parum esse didicisse nisi commemores iam percepta*»). Por esta razón se cita a Polimnia como la quinta de las musas, en el sentido de «recordar mucho» [«*quasi "multa memorantem"*» (I.9.12)].

Lo importante ahora para comprender y discutir el problema del origen de la *scientia* es la función de la sexta musa, Erato. Con Erato aparece algo completamente diferente de lo que proporcionan los sentidos (*percipere*) y conserva la memoria, algo que abre dimensiones nuevas. Si nos limitamos, como observa Salutati, a las cosas percibidas y a recordar lo que hemos percibido (es decir, a Talía y Melpómene, las dos musas precedentes), todos nuestros esfuerzos por alcanzar la *scientia* serán en vano. Salutati explica: «Quien no consigue encontrar cosas similares [*in similium inventionem errumpere*] a partir de lo que ha experimentado aún no es docto» (I.9.12). La sexta musa, Erato, tiene la determinación de «encontrar lo común» [«*similia inveniens*» (I.9.13)]. Otro pasaje dice: gracias a Erato podemos «pasar de lo similar a lo similar» [«*de similibus in*

simila se transferre» (I.9.12)]. Salutati dice: «El nombre griego [Erato] lo confirma el latino, que se refiere a "encontrar" lo similar» (I.9.13).

¿Qué es eso de «encontrar lo similar», que Erato hace posible? Se trata de proporcionar el presupuesto de la transferencia de significado, *metapherein*. Pero, ¿qué es el lenguaje metafórico? Es la transferencia del significado de los seres a un nuevo nivel, al nivel del ser humano. Mediante la metáfora lo ente queda claro, se abre en su significado para el hombre. Así pues, mediante el lenguaje metafórico lo ente se revela entrando en la apertura del mundo humano. La ciencia tiene sus raíces en el pensamiento y en el lenguaje metafóricos, es decir, en la palabra poética.

Salutati subraya una y otra vez este efecto arrebatador de la poesía, que se debe a que el lenguaje poético es metafórico: «Pues su [de los poetas] lenguaje arrastró la consciencia de los hombres tan lejos de sus sentidos [*adeo revocavit a sensibus*] que les hicieron creer algo cuyo contrario ellos [los hombres] habían experimentado con sus ojos» [*«quod ipsos id efecerit opinari cuius contrarium visibiliter percepissent»* (I.18.8)].

Pero, ¿qué es en opinión de Salutati lo que conduce a la visión de *similitudines* y, por tanto, a lo común? ¿En qué consiste la facultad de *invenire*? La respuesta es: en el ingenio. Hay otro pasaje en *De laboribus Herculis* donde Salutati dice que es el poeta quien revela la historicidad de nuestro mundo, desde la altura de su ingenio [*«ingenii sua altitudine»* (I.1.9)].

El último grupo de tres musas tiene la tarea de guardar y conservar lo que se ha inventado y revelado, de acoplarlo y establecerlo en un cosmos. Salutati nombra a Terpsícore como séptima musa, a la que se identifica con el juicio o discernimiento [*«"discernens" seu "iudicans"* [...] *Ipsum siquidem iudicium, quo Tersicore notat»* (I.9.13)]. Luego pasa a Urania anotando que ésta se refiere al cielo (*uranos*), que comprende el mundo, y por último a Calíope, que representa el tono perfecto de la voz (I.9.14).

Voy a dar ahora una visión general de los pasos que conducen a la *scientia*, y resumo sus relaciones mutuas:

a) El proceso racional ya no es el método predominante para alcanzar el conocimiento. El pensamiento racional consis-

te en la deducción a partir de premisas que no puede encontrar por sí mismo. La manera racional de pensar es, pues, incapaz de conducir a algo nuevo. En esta tesis se afirma la primacía del acto de encontrar sobre el acto ya fundamentado de deducir, es decir, del proceso inventivo sobre el proceso racional. Vico expresa tres siglos después en la *Ciencia nueva* esta tesis de la primacía de la facultad inventiva, a la que hay que considerar la esencia de la tradición filosófica humanista.

b) La *scientia* presupone como condición una actitud específica que conduce al camino de la ciencia y que determina este camino. Los tres pasos de esta actitud, tal como he mostrado, fueron enumerados por Salutati.

c) Encontrar las relaciones entre lo que se ha experimentado y lo que concierne al hombre hace posible la transferencia de significado. Esta transferencia conduce a algo nuevo con respecto a lo que se ha percibido. Esta es la función de Erato. En el contexto de este mundo nuevo e inventado es posible la tarea de las tres últimas musas. La actividad racional de discernir indicando las razones (Terpsícore) sólo es posible dentro del mundo revelado que la actividad ingeniosa ha abierto. Sólo mediante la apertura inventiva y la facultad de juzgar se revela el mundo en que el hombre vive, piensa y actúa. Mediante la acción de Urania se perfila el horizonte (el cielo, desde el que está hecho el mundo humano). Por tanto, sólo el hombre es capaz de escuchar la armonía directriz (Calíope), y los poetas se vuelven capaces de escuchar la armonía y la poesía directrices.

d) Durante la discusión del cuarto paso que conduce al conocimiento (Talía), Salutati habla de *capacitas* y de *germina ponentem* (I.9.12). ¿No significa esto que desde el comienzo la acción ingeniosa se describe como una capacidad meramente humana y que la doctrina de Salutati se reduce a una antropología? Para responder a esta cuestión, tenemos que recordar que todo el tratado de Salutati sobre el origen y la esencia del conocimiento está bajo el signo de las musas, es decir, bajo la sumisión del hombre a poderes directores desde los que se abre la esfera en que puede aparecer lo ente (y dentro de él el hombre). Es mediante estos poderes como aparece la existencia (*Dasein*).

e) Encontrar presupone una búsqueda que a su vez se basa en una demanda: la demanda del ser que se revela de muchas maneras diferentes en los entes. La actitud básica que resulta

en esta apertura no es conocimiento, sino *pistis*. El discurso inventivo muestra ser retórico, diferente del discurso racional, pues el discurso inventivo tiene su origen en una experiencia, en el pathos de la demanda del ser, que es diferente cada vez.

f) Pero, ¿cuál es en términos concretos esta idea de saber y aprender? La *scientia* siempre tiene que partir de la urgencia de una cuestión concreta. La *scientia* siempre tiene una tradición, pues las cuestiones surgen y determinan la historicidad del hombre. De ahí la importancia de los textos: la cultura tiene su origen en la discusión de las cuestiones que llevamos a esos documentos. La relación con estos documentos es la de un diálogo, no la de un monólogo: tenemos una idea del significado de los términos que aparecen en un texto. Lo que hay que hacer entonces es poner a prueba esta idea nuestra dentro del marco del texto. (El experimento empezó a aplicarse en las ciencias de la cultura o en las humanidades antes incluso que en las ciencias naturales.) El punto de partida de la enseñanza no es ni la transmisión del conocimiento propio por parte del enseñante ni un mero ejercicio de memoria por parte del alumno. Al contrario, el punto de partida tiene que ser un asombro del texto frente a la experiencia del cambio del significado de los términos. Sólo comparando los diferentes puntos de partida y los giros de este diálogo la educación puede tener lugar como una actividad inventiva, no deductiva; el diálogo como experiencia semántica.

8

VICO, MARX Y HEIDEGGER

I

Reunir a Vico, Marx y Heidegger puede parecer arbitrario. Hay cierto paralelismo en el pensamiento de Vico y Marx, lo cual implica que no hay que olvidar las diferencias. El presente volumen surge del reconocimiento de esto. Pero, ¿por qué incluir a Heidegger en esta discusión? Podríamos discutir las relaciones entre el existencialismo y el marxismo, pero no es evidente que Heidegger tenga que formar parte necesariamente de esta discusión.

El propósito de este ensayo no es sólo demostrar la importancia del pensamiento de Vico en la investigación de la relación entre el marxismo y el existencialismo heideggeriano, sino además señalar cómo dentro de este problema el pensamiento de Vico (y con él la tradición humanista a que pertenece) desempeña una función central.

Lo que une a estos tres pensadores es su punto de partida, aunque esté dado en claves especulativas diferentes. Coinciden en la negación de la metafísica tradicional. Vico comienza con una negación de la metafísica que deduce la realidad a partir de una verdad primera de acuerdo con el esquema cartesiano, en función del cual la tradición humanista queda rechazada. Marx comienza con una negación del idealismo especulativo hegeliano, que deduce dialécticamente y *a priori* la realidad y la historicidad. Heidegger rechaza la primacía del problema de la verdad

en tanto que esencia del pensamiento metafísico occidental, llegando a la tesis radical del final de esta tradición.

Vico sustituye la filosofía crítica, la racionalidad cartesiana, por su teoría de los universales fantásticos como fuente del devenir histórico. Marx ve en el trabajo (en tanto que mediación de la realidad) la raíz de la historicidad. Heidegger sustituye la metafísica tradicional, que comienza con el problema de la verdad, por una ontología del desocultamiento en la que el pensamiento fantástico (la poesía) asume una función filosófica preeminente. De aquí se sigue una primera constatación que, por lo que yo sé, todavía no se ha sacado a la luz. El pensamiento viquiano, en el que culmina la tradición filosófica humanista, revela la función originaria de la palabra poética, presentando así una tesis paralela a la de Heidegger, que desde su propia perspectiva rechaza el pensamiento humanista. Este rechazo está contenido en su célebre carta a Beaufret, que yo publiqué en primer lugar.[1]

Para comprender el alcance de este problema, hay que retroceder al origen especulativo de la tesis heideggeriana de la primacía de la palabra poética sobre la palabra racional, que tiene sus raíces en su teoría de la diferencia ontológica entre el ser y los entes.

Dos cuestiones se plantean aquí. ¿Hay una conexión teórica entre la diferencia ontológica de Heidegger y la teoría de los universales fantásticos de Vico? ¿Qué consecuencias surgen de aquí para la concepción de Marx?

II

Habría que subrayar que la metafísica cartesiana no supera el esquema del pensamiento tradicional; en ella, se mantiene en última instancia la primacía del problema de la verdad, y la filosofía es entendida como una deducción racional a partir de una verdad «primera». Desde esta perspectiva, se revela engañosa la pretensión cartesiana de refutar la filosofía tradicional (me refiero al comienzo de las *Meditaciones* de Descartes a partir de una nueva verdad primera, el *cogito ergo sum*, como fundamento de la deducción metafísica); la metafísica mantiene su

1. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Berna, Francke, 1947.

carácter deductivo tradicional y se mueve exclusivamente dentro de los límites del problema de la verdad.

Marx critica el pensamiento metafísico y dialéctico de Hegel, pero se mantiene dentro del esquema del pensamiento tradicional. La teoría del trabajo en tanto que mediación de la naturaleza presupone siempre como punto de partida la realidad de los entes (es decir, la naturaleza, el hombre, la historia y la sociedad). Vico y Heidegger plantean su problema con mucha más radicalidad. ¿En qué ámbito original aparece el significado del trabajo, de la sociedad y de la historicidad del hombre? Vico responde a esta cuestión con la función originaria de la fantasía y del ingenio. Heidegger distingue radicalmente el problema del ser y de su desocultamiento (como única esfera en que pueden surgir las cuestiones relativas a los entes) respecto del trabajo y de la sociedad. Esta tesis conduce a Heidegger a afirmar la originariedad de la imaginación, del pensamiento metafórico frente al pensamiento racional.

Es precisamente debido a esta tesis que Heidegger afirma el final de la metafísica occidental, que siempre se mueve dentro del problema de la verdad y mediante la palabra racional. Para Heidegger, la metafísica occidental ha ignorado la cuestión del desocultamiento del ser.

Heidegger afirma categóricamente en la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*[2] que la filosofía acaba en la época presente.[3] Sin embargo, explica que con esta afirmación no intenta hacer un juicio puramente negativo, sino mostrar que el pensamiento occidental llega a la consumación de toda una época del pensamiento. De ahí que afirme: «El final de la filosofía es el lugar en que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite».[4]

En las siguientes consideraciones voy a referirme a las tesis que Heidegger desarrolló en la *Introducción a la metafísica*[5] y en los volúmenes *Conferencias y artículos*[6] y *De camino al habla*.[7]

---

2. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en íd., *¿Qué es filosofía?* (trad. J.L. Molinuevo), Madrid, Narcea, 1980, pp. 95-118.
3. *Ibíd.*, p. 100.
4. *Ibíd.*, p. 98.
5. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tubinga, Niemeyer, 1953.
6. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1967.
7. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.

El pensamiento occidental, que comienza con el pensamiento platónico-socrático y no con el presocrático, comienza con el problema de los entes (la naturaleza inorgánica, las plantas, los animales y el hombre) como dado. De esta premisa se sigue la necesidad de formular la cuestión de la relación entre los entes y el pensamiento. Y de aquí se deriva, dentro del marco de la filosofía tradicional, la primacía del problema de la verdad lógica.

Heidegger muestra cómo de este modo se olvida un problema más originario. Se trata del problema del desocultamiento (*Unverborgenheit*), de la apertura (*Offenheit*) del claro (*Lichtung*) como el ámbito en que los entes aparecen. No conozco un término más apropiado para la palabra *Lichtung*. Vico habla de la luz (*luce*) que el hombre realiza al despejar los árboles del bosque. En francés hay una palabra perfectamente adecuada: *clairière*. «Aclarar (*lichten*) significa: aligerar, liberar, abrir algo, como por ejemplo despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*, el claro. Ahora bien, *das Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene ni lingüística ni temáticamente nada que ver con el adjetivo *licht*, que significa *hell*. [...] Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone. Sin embargo, lo abierto no sólo está libre para lo claro y lo oscuro, sino también para el sonido y el eco que se va extinguiendo. La *Lichtung* es lo abierto para todo lo presente y ausente».[8]

Como consecuencia de esto, el problema de la *lumen naturale* que presupone la tradición metafísica no es un problema originario, pues la luz sólo irrumpe donde el bosque está despejado. Sólo dentro del ámbito del claro pueden aparecer las cosas, los humanos, las divinidades, las artes y con ellos la historicidad de la existencia (*Da-sein*) y los problemas que tienen que ver con ella.

El problema originario y preeminente no es el de la verdad (en tanto que relación entre los entes y el pensamiento, entre el sujeto y el objeto), sino el del desocultamiento. (Este problema también es originario en el sentido estrictamente histórico, pues fue el problema de los presocráticos. Heidegger demuestra esto con su interpretación de los fragmentos de Heráclito y Parménides.)

---

8. Martin Heidegger, «El final de la filosofía y la tarea del pensar», p. 109.

En este punto es evidente la necesidad de plantear el problema del proceso originario, es decir: cómo, cuándo y en función de qué los entes aparecen (*phainestai*). Sólo a la luz de este problema se puede comprender por qué Heidegger tradujo la palabra griega *aletheia* como desocultamiento (*Unverborgenheit*) y no como verdad: «Si me obstino en traducir la palabra *aletheia* como no-ocultamiento, no es en razón de su etimología, sino por la "cosa" que ha de tenerse en cuenta al pensar adecuadamente lo que se llama "ser y pensar". En cierto modo, el no-ocultamiento es el único elemento en que se dan tanto el ser como el pensar y su mutua pertenencia. Es cierto que se nombra a la *aletheia* al comienzo de la filosofía, pero no la ha pensado después propiamente como tal, pues la "cosa" de la filosofía como metafísica consiste, ya desde Aristóteles, en pensar onto-teológicamente el ente como tal».[9] Estas indicaciones revelan que el pensamiento metafísico occidental ha olvidado el problema fundamental del claro, de la apertura originaria en que aparecen los entes. Sin embargo, este problema coincide con el pensamiento de Vico en la *Ciencia nueva*,[10] donde aparece (sorprendentemente) el término *luce* como el claro en el bosque (*schiarita nel bosco*), el único ámbito dentro del cual pueden aparecer los entes, la ciudad, el templo y el hombre en su humanidad.

III

Ahora hay que explicar en función de qué reflexión Heidegger proclama la necesidad de afirmar la primacía del desocultamiento del ser sobre el de la «verdad» de los entes. Éste es el punto central del pensamiento de Heidegger, que demuestra la actualidad de la tesis de Vico según la cual es la fantasía, la palabra poética y metafórica, quien (como resultado de la angustia que produce la experiencia humana de la alienación respecto de la naturaleza) establece el mundo humano encendiendo la llama sagrada para despejar el bosque (el trabajo de Hércules), delimitando el ámbito o lugar de las instituciones humanas.

---

9. *Ibíd.*, p. 113.
10. G.B. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995.

La diferencia ontológica entre el ser y los entes, en relación con la cual hay que comprender la tesis heideggeriana de la primacía de la palabra poética, metafórica e imaginativa, tiene sus raíces en el siguiente argumento. La naturaleza, las plantas, los animales y el hombre son formas de entes. Decimos de todos los entes que *son*. Decimos que el hombre *es*, que el animal *es*, etc. La esencia de un ente sólo aparece a la luz de la clarificación de lo que queremos decir con el verbo «ser», pues es en función de él como cada ente es capaz de aparecer en su significación.

Este argumento de Heidegger (dado en el texto de un curso pronunciado en 1941 en Freiburg y que aún no se ha publicado)[11] demuestra que todo intento de identificar lógicamente (es decir, racionalmente) el ser acaba en una contradicción lógica. Aquí bastará con indicar los puntos centrales del argumento de Heidegger.

El ser que se expresa en el verbo «ser» hay que comprenderlo como el término más fundamental en toda afirmación sobre los entes. Pero al mismo tiempo esta expresión es el término más oscuro, pues todo intento de definirlo lo reduce necesariamente a un ente, ya que el ser se convierte en el objeto de una determinación. Además, es el término más general y vacío; de lo contrario, no se podría aplicar a todos los entes. Al mismo tiempo, sólo el ser es único, pues da algo de su esencia a cada ente. El ser es el fundamento de todas nuestras afirmaciones, cada una de las cuales reposa en él. Pero el ser se revela como un fundamento en el que no podemos descansar, pues se nos escapa. Todo intento de definirlo lo reduce a un ente, cambiando su naturaleza de ser.

El significado del ser es el más olvidado, pues todos nuestros problemas sobre los entes ya lo presuponen. Pero siendo el presupuesto de toda afirmación, es la condición de todo adjetivo sobre los entes. En tanto que tal, el significado del ser siempre ha de estar presente, siempre ha de ser recordado. En pocas palabras: la afirmación del ser aparece como una realidad necesaria, pues es la condición de toda afirmación sobre los entes. Pero al mismo tiempo es liberadora, pues es el fundamento de

---

11. Cfr. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales* (trad. M. E. Vázquez García), Madrid, Alianza, 1989, §§ 8 ss. [*N. del T.*]

todas las determinaciones de los entes, abriendo la posibilidad de la distinción entre sujeto y objeto en virtud de la cual el sujeto es capaz de llegar a su propia identificación.

De la imposibilidad de definir el ser mediante el pensamiento racional (que es válido dentro del ámbito de los entes) se sigue la necesidad de distinguir el problema del ser respecto del de los entes. Heidegger desarrolla esta tesis en *El principio de razón*.[12] La interpretación tradicional del axioma lógico *nihil est sine ratione* afirma que éste manda en la pensabilidad de los entes, a los que saca del ámbito de la opinión vacilante (*doxa*) mediante una razón suficiente. Al hacer esto, detenemos, fijamos e identificamos el ente singular mediante el proceso racional, de tal modo que la palabra racional es la única expresión adecuada. Así, el principio de razón suficiente es el canon que preside el pensamiento de los entes.

De acuerdo con Heidegger, el principio de razón suficiente hay que comprenderlo de una manera más profunda: «Sólo el ente tiene un fundamento, y además necesariamente. Sólo *es* en tanto que fundamentado. Sin embargo, el ser permanece sin fundamento, ya que es el fundamento. En la medida en que el ser, que es fundamento, fundamenta, deja que el ente sea un ente en cada caso».[13] Con otras palabras: el principio de razón suficiente, en tanto que la palabra del ser, no es capaz de significar la razón del ser. Si interpretáramos el término *ser* en este sentido, estaríamos identificando al ente con el ser. Sólo a los entes les pertenece una razón o una explicación.

Esto hace comprensible por qué el ser no es identificable racionalmente y por qué la metafísica tradicional que comienza con un ente primero para deducir el significado de los entes no es una metafísica originaria. En este punto llegamos a la tesis heideggeriana de que la palabra lógica no está abierta originariamente al ser, por lo que no revela el ámbito dentro del cual los entes y los problemas relacionados con ellos pueden aparecer originariamente.

---

12. Martin Heidegger, «El principio de razón», en *¿Qué es filosofía?*, pp. 69-93.
13. *Ibíd.*, p. 86.

IV

Es precisamente en este punto donde se revela el diálogo esencial entre el pensamiento de Vico y el de Heidegger y la sorprendente actualidad de aquél. Nos referimos, en primer lugar, a la tesis de Heidegger sobre la primacía de la palabra poética en su función de desvelar el ser. Heidegger afirma en *De camino al habla*: «El lenguaje es la casa del ser».[14] El hombre encuentra su subsistencia existencial en la palabra, pues como dice Heidegger: «Ninguna cosa sea donde falta la palabra».[15]

Comenzando con su interpretación de los fragmentos de Parménides y Heráclito y del coro de la *Antígona* de Sófocles (desarrollada en *Introducción a la metafísica*), así como con su interpretación de Hölderlin y Trakl, Heidegger afirma categóricamente que el poeta funda (*stiftet*); es decir, el poeta encuentra el lugar y el tiempo de la existencia (*Dasein*). Marcuse, por ejemplo, no aceptó esta tesis, pues no se basó en la diferencia ontológica que hemos mencionado antes, pero consideró a *Ser y tiempo* un punto de partida fundamental para el pensamiento moderno, de modo que sólo pudo entender las tesis de Heidegger sobre la función de la palabra poética como una aberración mística carente de contenido filosófico riguroso.

Heidegger dice en su interpretación del coro de la *Antígona* de Sófocles: «El hombre, en *una* palabra, es τὸ δεινότατον, lo más inhóspito. Esta palabra capta al hombre desde los límites extremos y desde los abismos bruscos de su ser. [...] Tal ser sólo se abre al pensamiento poético».[16] El terror a afrontar el ser hace que la polis surja mediante la palabra poética como la apertura dentro de la que aparece la historicidad. Así, Heidegger afirma: «La polis es el lugar *en* el cual, *desde* el cual y *para* el cual sucede la historia. A este lugar pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los poetas, los pensadores, el gobernante, el consejo de ancianos, la asamblea del pueblo, el ejército y los barcos».[17] Con esta tesis de la primacía de la palabra poética, Heidegger explica que sólo el arte

---

14. Martin Heidegger, *De camino al habla* (trad. Y. Zimmermann), Barcelona, Serbal, 1990, p. 149.
15. *Ibíd.*, p. 146.
16. Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, p. 114.
17. *Ibíd.*, p. 117.

hace posible la aparición originaria de las cosas: «Mediante la obra de arte, en tanto que el ser ente, todo lo demás que aparece queda confirmado *como ente* o no ente y se vuelve accesible, interpretable y comprensible».[18]

¿Qué valor tienen estas afirmaciones de Heidegger en relación con la relevancia contemporánea de Vico? Vico recupera los elementos del pensamiento humanista. En su *Ciencia nueva* no desarrolla una antropología, sino que trata la cuestión del desocultamiento en que el hombre y su historia aparecen. A Vico le interesa esta cuestión en función de un problema doble. Por una parte, Vico plantea el problema de la luz (*luce*; Vico usa este término *antes* que Heidegger) en que surge la historia humana; por otra parte, plantea el problema de la función originaria de la palabra fantástica.

En el terror que invade al hombre en la experiencia de su propia alienación respecto de la naturaleza, el hombre crea y establece el primer lugar humano en su historicidad, el signo de la fantasía y del ingenio. Como escribe Vico, «las primeras ciudades, todas ellas fundadas en campos cultivados, surgieron con la permanencia de las familias durante mucho tiempo bien retiradas y escondidas entre los sagrados horrores de los bosques religiosos, que se hallan entre todas las naciones gentiles antiguas y, con idea común a todas ellas, fueron llamados por las gentes latinas *luci*, que eran tierras quemadas dentro de la espesura de los bosques».[19] Para Vico, gracias a la palabra fantástica el mundo humano surge como expresión del intento original de explicar el terror de enfrentarse al poder del ser, que se manifiesta en los entes. De ahí su insistencia en subrayar que en la búsqueda de una filosofía primera que explique el llegar a ser del orden de la socialidad humana los filósofos y los filólogos deberían haber comenzado por la sabiduría poética, y no por una filosofía primera racional.

El pensamiento de Vico está animado por una referencia continua al mito. Así, Vico se refiere al mito de Hércules, que es un símbolo y una metáfora de la realización existencial del hombre en su surgimiento desde los bosques, desde la naturaleza, y quemando un lugar en el bosque; al mito de Cadmo, que es una

---

18. *Ibíd.*, p. 122.
19. G.B. Vico, *Ciencia nueva*, § 16, p. 54.

metáfora de la transformación de la naturaleza mediante el trabajo humano y social; al mito de Dafne y Apolo, que transforma a aquélla en un árbol (el laurel siempre verde), un símbolo de la vitalidad de la generación humana, el árbol genealógico.

La esencia del pensamiento de Vico no la comprenden quienes presentan los universales fantásticos como sustitutos de los conceptos racionales. Tampoco el problema esencial de Vico es meramente la historia, como se suele decir. La esencia del pensamiento viquiano emerge al reconocer (lo que pasa rara vez) que el problema de Vico es el ámbito dentro del cual el hombre aparece en su realización concreta y total. Con otras palabras: Vico ha reconocido que no son los entes (es decir, la naturaleza, el hombre o sus creaciones) a quien hay que considerar el tema esencial de una ciencia nueva. Con este conocimiento, Vico ha puesto en pie una manera completamente nueva de enfrentarse a la metafísica tradicional. Es decir, para Vico el problema de la verdad está subordinado al problema de la aparición de la realidad humana. La irrupción del ser en la historicidad humana, siempre en formas nuevas, se realiza originariamente en la palabra poética y fantástica, en función de la cual el mundo aparece en su significado humano. El problema de Vico es el problema de lo que abre el ámbito de la socialidad humana, y Vico identifica esta apertura originaria con la palabra metafórica, mítica.

V

Hemos afirmado que el pensamiento de Vico representa la culminación filosófica de la tradición humanista. La importancia y validez de esta tesis sólo puede aparecer si consideramos los problemas a cuya solución los humanistas dedicaron principalmente sus esfuerzos.

Entre los humanistas que se dedicaron a descubrir el origen y la función del pensamiento fantástico, objetivo que más tarde alcanzó Vico, se encontraba A. Mussato (1261-1329), el principal representante del pensamiento prehumanista. En los capítulos IV, VII y XVIII de sus *Epistole*[20] proclama la primacía

20. A. Mussato, «Tragoediae duae, alia auctoris poemata, Epistulae nimirum, Soliloquia, Eclogae et Fragmenta», en *Epistole*, Venecia, 1636.

del pensamiento poético, y con una fértil imaginación llama a la poesía *alterna philosophia*, *divina ars* y *theologia mundi*.[21] La poesía tiene una función sagrada, no porque se ocupe de tesis religiosas (que sólo corresponden a la teología cristiana), sino porque manifiesta originariamente la realidad en su concreción y diferencia la estructura de la historia. De esta realidad forman parte las diversas concepciones de la divinidad, las diversas formas de la sociedad y las diversas formas de la obscenidad (*Interdum sacrae monumenta Minervae / incidit officiis atque Venus apta meis*).[22] La poesía no trata de lo verdadero, sino que revela los entes en su historicidad. Mussato insiste, por ejemplo, en la variedad de representaciones de la divinidad. Por consiguiente, no hay que identificar a Dios con las concepciones de la divinidad que aparecen y desaparecen de vez en cuando en el curso de la historia, sino con el poder fantástico de manifestación en función del cual la historicidad de lo divino se revela en diversos modos como la historicidad del ser.

En la mitología poética de la Grecia antigua, Júpiter golpea a los gigantes con su propio rayo. En el Antiguo Testamento, Dios castiga al hombre con la maldición de la confusión de las lenguas (*Confundit lingua Deus hic, qui fulmine jecit, qui Deus est nobis, Jupiter ille fuit*).[23] En la mitología griega los dioses juran su alianza por Éstige, de una manera análoga a como Cristo afirma que el agua bautismal es el sacramento para entrar en la vida eterna (*in Baptismi nostrae numen consister vitae*).[24] Igualmente, dice Massuto, los poetas de la Antigüedad «*sumpsere Deum, verumque bonumque in re corporea, tamquam Deus esset in illa*».[25]

Desde aquí se deriva la tesis de Mussato (que también encontramos en Vico) de que los poetas revelaron los secretos a los primeros hombres (*tecta quidem primae fudere nigmata Genti*), ya que con sus palabras poéticas (metáforas) fueron capaces de reemplazar la realidad de los sentidos. Así, los poetas antiguos fueron llamados profetas (*Hique alio dici coeperunt nomine vates*).[26] Como el poeta habla mediante imágenes (*figmenta*)

21. *Ibíd.*, XVIII, 61A y VII.
22. *Ibíd.*, VII, 44B.
23. *Ibíd.*, IV, 41A.
24. *Ibíd.*, XVIII, 60F.
25. *Ibíd.*
26. *Ibíd.*, 44C.

cuyo significado es metáforico, sus palabras son enigmáticas (*Nigmate maiori mystica Musa docet*).[27] Con esta transposición, mediante el velo (*velamen*) o la corteza sensible (*corteccia sensible*), la poesía revela el ser.

Estas tesis de Mussato provocaron la indignación de un predicador dominicano, Giovannino da Mantova, que intentó demostrar que es absurdo que un cristiano quiera reducir la teología a poesía. En efecto, las tesis de Mussato invierten el *topos* medieval de la conexión estrecha entre la poesía y la teología e invalidan la tesis de E.R. Curtius de acuerdo con la cual la afirmación de Mussato no contiene otra cosa que la posición tradicional del pensamiento medieval.

Boccaccio, retomando las tesis de Mussato en la *Genealogia deorum*, intentó defender la mitología latina buscando por debajo del velo de la fábula poética y de su verdad oculta. Boccaccio dice: «*fabula est exemplaris seu demonstrativa sub figmento locutio*».[28] Para comprender el significado de la tesis de Boccaccio, hay que tener en mente lo siguiente. La *exemplaris locutio* tiene en la retórica una función análoga a la de la inducción en la lógica. Aquí, inducir no significa extraer el elemento común desde la multiplicidad; más bien, significa reconducir la multiplicidad a la unidad que le da un sentido y como función de la cual se «ilumina» con un significado. La correspondiente *demonstrativa locutio* de que habla Boccaccio en su definición de la fábula no tiene, pues, un carácter racional, lógico. La fábula es un desvelamiento. Permite ver, mediante la «imagen ejemplar» de la fábula, el lugar y el tiempo en que aparecen los hombres, las cosas y las instituciones. Esta visión es una apariencia que viene de una manera fácil e inmediata, diferente esencialmente de los procedimientos mediados por el proceso racional. Debido a esto, la fábula evoca un mundo, una institución que se manifiesta inmediatamente. De ahí que Boccaccio afirme: «*non erit supervacaneum fabulas edidisse*».[29]

Para confirmar sus propias tesis, Boccaccio indica que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento utilizan la fábula metafórica. Así, por ejemplo, Moisés percibe a Dios en una zarza ar-

---

27. *Ibíd.*, IV, 41A.
28. G. Boccaccio, *Genealogia deorum*, Bari, Laterza, 1951, p. 706.
29. *Ibíd.*

diente, Cristo aparece como un cordero y como un dragón.[30] Este reconocimiento del valor de la palabra fantástica conduce a Boccaccio a la tesis de que «no sólo la poesía es teología, sino que la teología es poesía».[31] A diferencia de Mussato, Boccaccio elabora las consecuencias de esta tesis desde un punto de vista cristiano. Abandona la tesis de la poesía como teología para distinguir a la verdadera poesía de la falsa. Identifica la verdadera poesía con la teología cristiana, es decir, con una cosa (*res*) que está fuera o por encima de la historicidad. Reconoce que con su intención de legitimar la poesía presentando los mitos antiguos como *velamina* de la verdad corre el peligro de relativizar la verdad del cristianismo. Así que Boccaccio renuncia tanto a la primacía de la poesía sobre la teología como a su identidad. Este movimiento significa una vuelta al pensamiento dogmático y a las líneas principales de la metafísica tradicional con la primacía del problema de la verdad.

Más radical es la tesis de C. Salutati (1331-1406). En su *De Laboribus Herculis*,[32] la historicidad humana (con todos sus elementos religiosos, sociales, políticos y éticos) se manifiesta mediante la poesía. La poesía es lo que separa al hombre bestial del mundo del sentido.[33] Con esta tesis, Salutati revela la función originaria de la poesía.[34] Debajo de la corteza o del velo de la poesía se oculta el sentido siempre diferente de lo real. Pero Salutati no se refiere a la verdad lógica cuando habla de la verdad en este contexto, sino más bien a la manifestación histórica del mundo humano. De ahí que diga: «Los profetas previsores (*vates*) consideraron desde la altura de su ingenio (*ingenii altitudine*) una realidad triple con que adornaron la historia como con luces (*quibus sua poemata quasi luminibus exornarunt*): Dios, el mundo y las cosas vivas (*deum, mundum et animantia*). Hicieron esto para expresar con los entes y en los entes la totalidad de lo que llamamos seres vivos (*ut per illum omnia et in illo omnia quae animalia dicimus esse dicantur*)».[35] Dentro del ámbito abierto de la palabra poética, los

30. G. Boccaccio, *Vita di Dante*, Florencia, Barbera, 1837, pp. 5-6.
31. *Ibíd.*, p. 59.
32. C. Salutati, *De Laboribus Herculis* (ed. B.L. Ullmann), Zürich, 1951.
33. *Ibíd.*, p. 7.
34. *Ibíd.*, p. 8.
35. *Ibíd.*, vol. II, p. 587.

dioses, las cosas y los seres vivos aparecen con un significado que corresponde a la época. Es un Dios único e indivisible quien en formas diferentes se manifiesta en diversos tiempos y lugares. Así, Salutati afirma: «Pero como los poetas vieron que ese Dios, el arquitecto del mundo, completaba todo en sabiduría [...] y la sabiduría no es otra cosa que Dios mismo, llamaron a Dios con nombres diferentes aunque sintieron que era uno solo [...] de tal modo que no pareciera dudoso a nadie que con este gran número de dioses los poetas no pensaban en muchos, sino en uno solo con diferentes funciones, lugares y tiempos (*non de pluribus sed de uno sensisse*)».[36] Por tanto, es dentro del ámbito de la palabra poética donde tiene lugar el diálogo entre la cosa (*res*) y la palabra (*verba*), no en el ámbito de la metafísica ni en una teoría del conocimiento como la que buscaba Cassirer.

Esta tradición especulativa renace en Vico, que la recapitula y reutiliza en su teoría de la función de la fantasía. Es, pues, necesario revisar el juicio negativo que sostiene que el humanismo careció de una filosofía afirmativa propia y que esa filosofía sólo salió a la superficie más tarde, a finales del siglo XV, con el retorno de la metafísica tradicional en sus formas platónica, neoplatónica y aristotélica. Kristeller, por ejemplo, piensa que la filosofía del humanismo sólo se puede identificar con esta forma de pensamiento.

No hace falta añadir más referencias a los humanistas para ilustrar la tradición que culmina en Vico. Vamos a anotar sólo cómo G. Pontano (1426-1503) afirma en su diálogo *Egidio*[37] que la *meraviglia*, el *stupore* y el *spavento* son las fuentes de la poesía que despiertan las pasiones del espíritu y permiten «que la cosa se manifieste tal como es» (*ut qualis res ipsa esset*).[38] Por tanto, la palabra poética no es subjetiva ni arbitraria, sino como dice Pontano: «lo que es inherente a las cosas» (*rebus ipsis inhaerens*).[39] Así, no hay que comprender la palabra poética como una similitud con las cosas (*at noster nulla huiusmodi similitudine usus*).[40] Mediante la palabra del poeta, la cosa aparece y

---

36. *Ibíd.*, vol. II, p. 588.
37. G. Pontano, «Egidio», en *Dialoghi* (ed. G. Previtera), Florencia, Sansoni, 1943.
38. *Ibíd.*, p. 70.
39. *Ibíd.*, p. 69.
40. *Ibíd.*

queda modelada en el verso (*velletque rem ipsam ut admirabilem, ut horroris plenam verbis suis ante oculos ponere animisque infigere ac tubae suae canorem tenere*).[41]

VI

Las indicaciones precedentes ponen de manifiesto la relevancia del pensamiento de Vico, que tiene sus raíces en la tradición humanista que Heidegger rechazó al prestar atención sólo al sentido tradicional del humanismo. Heidegger sostiene que el humanismo no es un tipo original de pensamiento y que permanece dentro de la tradición metafísica de los entes sin plantear el problema del ser en tanto que desocultamiento originario. Recordemos la posición antihumanista de Heidegger expresada en la *Carta sobre el humanismo*: «El humanismo no plantea el problema de la relación del ser con la esencia del hombre. El humanismo cierra la posibilidad de este problema que, dada su procedencia metafísica, ignora y no comprende».[42]

Vamos a articular ahora las diferencias entre los tres pensadores de que se ocupa este artículo. Primero, Marx y Vico. Marx rechaza el apriorismo metafísico del idealismo de Hegel; es decir, el intento de deducir dialécticamente la concreción histórica del hombre. Recordemos el argumento fundamental de Marx contra Hegel: «Hegel descubrió sólo la expresión lógica abstracta del despliegue de la historia, que en tanto que tal aún no es la verdadera historia del hombre».[43] Para Marx, lo que Hegel intenta es deducir lógicamente la realidad concreta, que sería el resultado de una dialéctica de las ideas. Marx subraya que, al desarrollar la historia como el resultado de una dialéctica de las ideas, Hegel no toma en consideración los acontecimientos históricos, sociales y políticos como frutos de la realidad de hombres concretos dentro de situaciones claramente definidas. Como dice Marx: «Ya que la verdad, al igual que la historia, es [para Hegel] un tema etéreo separado de la "masa"

---

41. *Ibíd.*, p. 73.
42. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, pp. 63-64.
43. Karl Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte 1844. Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie*, en *Karl Marx, Friedrich Engels Werke*, Berlín, Dietz, 1973, volumen complementario, p. 570.

de material, no se dirige al ser humano empírico, sino al "alma interior" [...] no se acerca al ser humano en su graso cuerpo que habita tal vez en las profundidades de un sótano inglés o en las alturas de una buhardilla francesa, sino que recorre de un extremo a otro sus intestinos idealistas».[44] De esta manera, los hombres quedan reducidos a predicados, a símbolos e instrumentos de una dialéctica de las ideas que no se sabe quién la piensa en realidad. Para Marx, el desarrollo de la historia humana no hay que buscarlo en la dialéctica de ideas abstractas, sino en la transformación de la naturaleza por obra del trabajo humano, mediante el cual los seres existentes satisfacen sus necesidades. Al afirmar que el trabajo es la raíz primaria de la historicidad, Marx presupone el hombre y la naturaleza como cosas dadas. De esto deriva la primacía del trabajo en tanto que mediación originaria de la naturaleza, con la consiguiente visión del trabajo como una manera de satisfacer las necesidades humanas en su significado biológico y antropológico (es decir, nutrición, reproducción, realización social).

La afinidad de Marx con Vico consiste, por tanto, en que Vico también rechaza toda metafísica que, comenzando por una verdad primera, intente deducir la realidad *a priori*. Éste es el significado de su polémica contra el pensamiento cartesiano. La diferencia radical entre Vico y Marx es que Vico investiga el ámbito dentro del cual surge la historia, un ámbito que se revela en la función de la fantasía. Mientras que para Marx la raíz de la historicidad es el trabajo, para Vico es la fantasía ingeniosa quien abre la posibilidad del despliegue de la historia. Es en función de la fantasía ingeniosa como surgen concepciones diferentes del trabajo, de la importancia y del propósito del trabajo, y lo mismo vale para la estructura de la sociedad, su economía, su política y sus instituciones. Así, para Vico la fantasía no es una superestructura. La pérdida de la consciencia de la originariedad del ser que sufre una imaginación fértil aliena al hombre respecto de sus propias raíces. Este extrañamiento conduce a la *barbarie della riflessione*.

Vico no comienza por entes ya dados, es decir, por el hombre, por su historia o por sus instituciones sociales. Más bien,

44. Karl Marx y Friedrich Engels, *Die heilige Familie*, en *Karl Marx, Friedrich Engels Werke*, vol. 2, p. 83.

comienza por signos fantásticos, por universales fantásticos que son la base de la humanización de la naturaleza. Así, dice: «[...] los primeros pueblos del mundo gentil [...] hablaron mediante caracteres poéticos [...] mediante actos o cuerpos que tenían relaciones naturales con las ideas que se querían significar».[45] Y además: «Todos los filósofos y filólogos deberían comenzar a razonar sobre la sabiduría de los antiguos gentiles partiendo de esos primeros hombres, estúpidos, insensatos y brutos horribles, esto es, desde los gigantes [...] Por tanto, la sabiduría poética, que fue la primera sabiduría del mundo gentil, debió comenzar por una metafísica, no razonada y abstracta como es hoy la de los instruidos, sino sentida e imaginada como debió ser la de los primeros hombres, ya que carecían de todo raciocinio y, en cambio, tenían muy robustos sentidos y muy vigorosas fantasías [...] Ésta fue propiamente su poesía, que en ellos fue una facultad connatural [...], nacida de la ignorancia de las causas, que fue la madre del asombro ante todas las cosas, pues ellos, ignorantes de todas las cosas, las admiraban intensamente».[46]

¿Cuáles son, pues, las identidades y diferencias entre Heidegger, Marx y Vico? Empecemos por sus identidades. Los tres coinciden en el rechazo de la metafísica tradicional como punto de partida de la concepción de la existencia (*Da-sein*). Ya nos hemos referido a la crítica de Heidegger y a sus tesis sobre el final de la filosofía occidental. Hay que reconocer el problema de la *aletheia* como un problema del desocultamiento del ser en su diferencia respecto del problema de la verdad de los entes (la diferencia ontológica). El problema lógico de la verdad presupone la solución del problema de la manifestación de las verdades, es decir, cómo, dónde y de qué manera originaria el ser se revela. Presupone el problema de la apertura (*Offenheit*), del claro (*Lichtung*) en virtud del cual el hombre emerge y delimita dentro de la oscuridad del bosque de la naturaleza el lugar y el tiempo de su propia existencia. A esta afinidad entre Heidegger y Vico hay que añadirle su afirmación de la primacía de la palabra poética como consecuencia de la demostración de los límites de la palabra racional, así como la función de la fantasía,

45. Vico, *Ciencia nueva*, § 34, pp. 66-67.
46. *Ibíd.*, § 374-375, p. 181.

dentro de cuyo ámbito el significado del trabajo sale a la luz de manera diferente cada vez.

Pero, ¿cuál es la diferencia esencial entre Heidegger y Marx? ¿y cuáles son las implicaciones críticas del primero respecto al segundo? Ha sido G. Petrovic quien ha iluminado magistralmente este problema por primera vez.[47]

Marx indica con su teoría de la alienación la falta de raíces del hombre occidental. Reconoce esto, al igual que Heidegger, pero no reconoce la causa verdadera. Marx creía haberle dado la vuelta a la filosofía con su crítica de Hegel, pero así no sobrepasó el esquema del pensamiento tradicional, que comienza por el problema de los entes y la relación recíproca entre el hombre y la naturaleza. Heidegger anota que Marx creyó haber descubierto al «hombre humano» tal como aparece en el ámbito de lo social, identificando humanidad y socialidad. Esto sería así, en su opinión, porque de esta manera quedaría asegurada la satisfacción de las necesidades biológicas y antropológicas inmediatas del hombre (es decir, la nutrición, la reproducción y la socialidad).[48] Pero con esto Marx no supera la esfera de un antropologismo que Heidegger caracteriza como un humanismo que conduce inevitablemente (como así ha sido de hecho) a un ideal consumidor y tecnológico común a las sociedades marxistas y capitalistas.

Petrovic resume e interpreta agudamente la esencia de la crítica de Heidegger a la concepción de Marx: «Con su humanismo, Marx intenta superar la metafísica. Pero como toda metafísica es un humanismo y todo humanismo es una metafísica, para Heidegger Marx permanece dentro de la metafísica».[49] Metafísica significa aquí el pensamiento que se origina en el problema de lo verdadero, es decir, en la relación entre los entes. Hablando de la teoría de Marx, Heidegger señala que la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es material, «sino más bien en una determinación metafísica de acuerdo con la cual todo lo ente constituye el material del trabajo. [...] La esencia del materialismo está oculta en la esencia de la técnica».[50]

47. G. Petrovic, «Der Spruch Heideggers», publicado en un volumen conmemorativo del octogésimo aniversario de Heidegger, Frankfurt, 1970, p. 42.

48. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, Francke, 1947.

49. G. Petrovic, art. cit., p. 61.

50. Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 88.

¿Cómo hemos de entender esta tesis? Sólo el claro (*Lichtung*) del ser puede garantizar al hombre la aproximación del ser mismo, que es la condición esencial de la existencia (*Da-sein*). Comenzar exclusivamente por el problema de los entes implica el alejamiento respecto del ser, un alejamiento que es la verdadera fuente del olvido del ser propio del hombre occidental.

Pero, ¿qué relación guarda esta tesis con el surgimiento del ideal tecnológico y consumidor (ya sea marxista o capitalista) del mundo occidental al que se refiere Heidegger? Si el problema de la filosofía occidental es el de los entes, el tema específico de la investigación es su identificación por la definición racional, que lleva a cabo la lógica tradicional mediante el principio de razón suficiente. Haciendo a la razón fundamental para cada uno de los entes, la fijación de todo para ser calculado y estar disponible se convierte en un presupuesto. De aquí se sigue la primacía del problema de la relación entre el sujeto y el objeto (los dos tipos de entes), así como la urgencia de la dominación de los objetos por el sujeto. El último es alienado respecto de la cuestión del ser, lo cual implica que el hombre, «habiéndose apartado de la verdad del ser, [...] continuamente se restituye como animal racional».[51]

La identidad del pensamiento lógico con la disponibilidad de los entes es la premisa del pensamiento tecnológico en tanto que cálculo y dominación de los entes. Por tanto, se sigue la primacía del problema del consumo. Ésta es la idea social del consumismo marxista y capitalista. De acuerdo con Vico, la primacía del problema de lo verdadero es la fuente de la «barbarie de la reflexión».

---

51. *Ibíd.*, p. 89.

9

VICO COMO PENSADOR EPOCAL

I

Una tradición filosófica como el humanismo no es sólo relevante históricamente para comprender un período determinado del pensamiento occidental: el humanismo también es esencial si queremos comprender nuestra situación especulativa hoy. Giambattista Vico no sólo pertenece al humanismo, sino que además lo ha repensado hasta sus consecuencias más extremas. Al invertir la noción de la metafísica tradicional (como quiero demostrar en este artículo), ¿consiguió el gran pensador napolitano legitimar un nuevo planteamiento del problema religioso? Siendo un firme creyente en el pensamiento metafórico en tanto que instancia primaria de la especulación y un enemigo de la metafísica ontológica tradicional, ¿dónde se encuentra Vico en relación con la negación heideggeriana de la metafísica ontoteológica?

Ya que se trata de revalorar el pensamiento humanista (que también es un asunto implícito en este artículo) y de comprender la pasión que hay detrás de esa problemática, hay que conocer lo que Vico llama la «*boria dei dotti*», la vanidad de los eruditos del idealismo alemán y de la metafísica existencialista, que siempre ha negado a la tradición humanista toda importancia especulativa. No olvidemos que Hegel afirmó que «la filoso-

fía se ha mantenido como una peculiaridad de la nación alemana», añadiendo: «Hemos recibido de la naturaleza esta llamada superior».[1]

Esto se encuentra en la línea de la respuesta que Heidegger me dio cuando, al entregarme en 1947 la *Carta sobre el humanismo* para que la publicara, se negó a darme otro manuscrito de carácter puramente especulativo, diciendo: «Eso es un asunto alemán».

Pero volvamos a Vico. Un rasgo sorprendente de este pensador es que su filosofía no se basa en una concepción apriórica, sino en la expresión de la realidad en su *historicidad* concreta. Este elemento diferencia a Vico no sólo de la vieja metafísica tradicional y de la especulación medieval, sino también del pensamiento moderno, que comienza con Descartes. Sin embargo, no haríamos justicia al pensamiento de Vico si comenzáramos diciendo que la *Ciencia nueva* es «nueva» simplemente porque parte del problema de la historia. Hay que investigar cómo, dónde y en relación con qué se origina esa historia. ¿Está determinada por la «providencia divina», como dice Vico, de tal modo que su teoría de la historia tendría sus raíces en una concepción religiosa de la historia?

El punto de partida del pensamiento especulativo de Vico no es el problema tradicional de la identificación racional de los entes, ya sean sujetos u objetos, sino el problema de la palabra, y en especial la cuestión de la palabra ingeniosa y fantástica. La tradición alemana, con su tendencia al pensamiento apriórico, fue incapaz de comprender y de apreciar por completo la especulación humanista de Vico. En mi opinión, Heidegger es el único pensador que podría haber arrojado algo de luz sobre Vico. Por desgracia, le cegó la interpretación tradicional del humanismo como una forma del platonismo y del neoplatonismo y adoptó una posición contraria al humanismo sin conocer ni haber leído a los autores humanistas, y en especial a Vico.[2]

El carácter *epocal* de las tesis principales de Vico radica en la noción de que la metafísica no debería partir ni de princi-

---

1. Hegel, *Werke*, vol. XVIII, p. 12.
2. Cfr. mi libro *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism*, Binghamton, Suny, 1983.

pios racionales ni del problema de los entes, sino más bien de la *palabra*, que es el único elemento capaz de revelar la historicidad humana. La obra de Vico es una fenomenología real, una descripción de cómo «aparece» (*phainestai*) la realidad humana paso a paso. Tenemos que reparar en que Vico discute constantemente con otros filósofos sobre sus deducciones abstractas, rechazando lo que «los filósofos han imaginado hasta ahora».[3] La vanidad de los eruditos que Vico menciona repetidamente es la creencia persistente en que todas las instituciones y actividades humanas tienen su fundamento en una metafísica racional y en que, además, el conocimiento está oculto *detrás* de los mitos, las fábulas y los cuentos populares. Por el contrario, veremos que el mito mismo es en su origen ingenioso la expresión primaria del conocimiento. Vico niega, pues, que Homero fuera un filósofo que simplemente disfrazó la especulación bajo el velo de la poesía. El pensamiento fantástico de Homero no es una alegoría de una verdad ahistórica, sino el acto de desvelar la realidad en relación con una situación histórica concreta. Lo que tenemos aquí es la negación de la noción medieval de alegoría: «negamos que Homero fuera filósofo».[4]

Vico cree firmemente que la vanidad de los eruditos es la causa de su incapacidad para comprender el ciclo de la historia, pues el resultado de suponer que la racionalidad es el único criterio filosófico es el alejamiento de las «necesidades» de la vida mediante las que lo existente se manifiesta. Vico pensaba que los académicos y los filósofos llegaron en último lugar al árbol del conocimiento: «primero fueron las selvas, después los campos cultivados y las chozas, a continuación las pequeñas casas y las villas, luego las ciudades, y finalmente las academias y los filósofos (orden en que han debido caminar desde el principio todos los progresos)».[5]

---

3. Giambattista Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 666, p. 344.
4. *Ibíd.*, § 836, p. 418.
5. *Ibíd.*, § 22, p. 58.

II

Vico distingue dos objetos de la filosofía: la naturaleza y la actividad humana. Aquélla la crea Dios y sólo la puede comprender Dios. Sin embargo, hasta ahora se ha visto a la naturaleza como el objeto de la investigación en la metafísica tradicional, y es precisamente esta metafísica ontológica lo que Vico rechaza. Lo «epocal» del pensamiento de Vico es su creencia en que los filósofos y los filólogos deberían comenzar por una metafísica «que toma sus pruebas no ya del exterior, sino de dentro de las modificaciones de la mente y de quien la medita».[6] La metafísica que propone Vico no busca estas modificaciones en la razón, sino en el ingenio y en la fantasía, que hacen posible la metáfora; y como la metáfora dice una cosa pero se refiere a otra, acaba por invalidar los principios de la lógica: identidad, no contradicción y tercio excluso.

El objetivo central de Vico es abandonar la metafísica de los entes y, por tanto, la ontología y comenzar con una nueva metafísica, cuyo objeto sería la aparición y el devenir del hombre. Esto no habría que entenderlo como una antropología (que fue la acusación errónea de Heidegger contra el humanismo), sino como la búsqueda de aquello en relación con lo que se desarrolla o deviene la historia humana. Para Vico, la verdad no tiene prioridad sobre la certeza, es decir, sobre lo que se manifiesta en su historicidad. En efecto, la noción de una «verdad» fijada, racional y ahistórica se revela falsa a la larga: «Ésta será otra gran tarea de esta ciencia: hallar de nuevo los motivos de lo verdadero, que con el correr de los años y al cambiar las lenguas y las costumbres nos ha llegado recubierto de falsedad».[7] La contraposición entre la verdad y la certeza se da entre lo que reclama universalidad ahistórica con respecto a un proceso racional y lo que se revela históricamente. El estudio de la certeza es la búsqueda de lo que siempre se está haciendo evidente, manifestándose como nuevo en la realidad. Hay una identidad ente lo verdadero y lo hecho: «En latín, los términos *verum* y *factum* se toman el uno por el otro o, como dicen los escolásticos, son

6. *Ibíd.*, § 374, p. 181.
7. *Ibíd.*, § 150, p. 120.

términos convertibles».[8] Esta concepción transformará radicalmente la noción de verdad, que ya no se identificará con el proceso racional, sino con el «desvelamiento» de lo real en la historia.

Otra de las maneras humanas de «hacer» cosas es la creación de mundos matemáticos y geométricos, que empero son completamente *formales*, ya que se basan en ficciones, en la irrealidad: «el hombre [...] sacó provecho de tal imperfección de su inteligencia y, mediante la llamada *abstracción*, se representó dos cosas: el punto, que se puede dibujar, y la unidad, que se puede multiplicar. Pero las dos cosas son ficticias, pues el punto, si se traza, no es un punto, y si se multiplica la unidad ya no es unidad. [...] Y por esta convención creó para sí un mundo de formas y números que abarcase dentro de sí al universo y, alargando, acortando o combinando líneas, sumando, restando o calculando números, hace infinitas operaciones porque conoce en su interior infinitas verdades».[9] Al identificar lo verdadero con lo hecho, Vico *no aspira a un mundo puramente formal*, y adopta *ante litteram* una posición crítica frente a toda filosofía analítica puramente formal. Vico dice en el mismo texto de 1710: «Las ciencias más exactas son las que borran su vicio de origen, y por la creación llegan a asemejarse a la ciencia divina, pues en ellas lo verdadero y lo hecho son convertibles».[10] La tarea es buscar lo que *no es formal* en la historia, pues es ahí donde se realiza la capacidad humana. La célebre tesis de Vico es que en la oscuridad de la noche en que la humanidad fue envuelta originariamente apareció una luz eterna, es decir, el mundo civil hecho por los hombres. Podríamos preguntar cómo empieza la historia. ¿Mediante la divina providencia? ¿Tenemos aquí un nuevo planteamiento del problema de la religión, independiente de la metafísica onto-teológica?

El punto de partida al interpretar el pensamiento de Vico es el concepto de *necesidad*. Para explicar su urgencia, Vico subraya la función del ingenio en tanto que capacidad primaria

---

8. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, en *Opere*, p. 248. Cfr. Vico, *Antología* (ed. y trad. R. Busom), Barcelona, Península, 1989, p. 57.
9. *Ibíd.*, p. 54. Cfr. *Antología*, p. 60.
10. *Ibíd.*, p. 55. Cfr. *Antología*, p. 61.

de ver «lo similar» y origen del pensamiento y del lenguaje ingeniosos: «Y como naturalmente primero es el descubrir y después el juzgar las cosas, así convenía a la infancia del mundo ejercitarse en torno a la primera operación de la mente humana, cuando el mundo tenía necesidad de todos los descubrimientos para las necesidades y utilidades de la vida, todas las cuales se realizaron antes de que aparecieran los filósofos».[11] Tales son las necesidades que una y otra vez fueron percibidas originariamente como mandatos divinos debido a su urgencia, y de las cuales Vico extrae una teogonía natural. Es aquí donde se origina el «nuevo arte crítico» de Vico, expresado en los siguientes términos: «Y así, con los principios de esta nueva arte crítica, se va meditando en qué determinados tiempos y ocasiones particulares de las necesidades o utilidades humanas, advertidos por los primeros hombres del mundo gentil, éstos, con religiones espantosas, que ellos mismos se imaginaron y creyeron, fantasearon primero tales y después cuales dioses».[12] El saber originario es teológico porque «los hombres de la más grosera humanidad gentil creían que todas las cosas necesarias o útiles para el género humano eran deidades».[13] De aquí surge nuestra necesidad de ver e investigar en profundidad la estructura del pensamiento ingenioso e inventivo, en el que el acto de encontrar precede al acto de juzgar.

III

Vico define de la siguiente manera el ingenio en *De antiquissima Italorum sapientia*: «ingenio es la facultad de reunir en una sola las cosas separadas y diferentes. Los latinos lo distinguieron en *acutum* u *obtusum*. [...] Cuando es obtuso, el ingenio liga las cosas diferentes más lentamente; cuando es agudo, lo hace con mayor rapidez».[14] En las *Vindiciae* Vico sostiene que «la agudeza del ingenio [...] une y estrecha aquellas cosas

11. *Ciencia nueva*, § 699, pp. 360-361.
12. *Ibíd.*, § 7, p. 49.
13. *Ibíd.*
14. Vico, *De antiquissima Italorum sapientia*, en *Opere*, p. 70. Cfr. *Antología*, pp. 87-88.

que al vulgo le parecen separadas y lejanas en una misma relación con una verdad latente».[15]

La teoría del ingenio con su función originaria, junto con la prioridad del pensamiento y del lenguaje ingeniosos y sutiles, sólo pueden ser comprendidas por completo desde la perspectiva de una tópica de la sensación, es decir, en relación con las urgencias y necesidades que se encuentran en el mismo proceso que genera la variedad de palabras. Se puede, pues, describir la actividad ingeniosa como la respuesta a la necesidad. La tópica originaria es sensorial e inventiva porque es mediante nuestros sentidos como las necesidades originarias se manifiestan.

La actividad ingeniosa se expresa originariamente mediante el mito. En opinión de Vico, la palabra *lógica* se deriva de *logos*, que significa palabra, discurso, lo cual permite al pensador retroceder al término griego *muthos*, que a su vez se refiere a la palabra como un signo deíctico mudo creado para responder a las necesidades naturales. Por tanto, la lógica no tiene nada racional en su origen. Como dice Vico en la *Ciencia nueva*: «"Lógica" viene de la voz λόγος, que primero y propiamente significó "fábula", que se tradujo al italiano como "favella" (y la fábula de los griegos se llamó también μυϑος, de donde viene para los latinos *mutus*), que en los tiempos mudos nació mental, pues en un lugar áureo dice Estrabón que había nacido antes de la vocal, o sea, de la articulada: de donde λόγος significa "idea" y "palabra"».[16] A su vez, la mitología es el proyecto de un relato, una fábula en que la acción adquiere significado en tanto que praxis, una historia en relación con la cual las instituciones y los caracteres encuentran su modelo, lo universal y los diversos géneros de los diferentes individuos. Con el proyecto inherente al mito se modifica la necesidad de lugar y tiempo: el mito (que tiene un significado religioso) no está fuera de la historia. Más bien, expresa la historicidad de cada era, que nos asombra continuamente con la maravillosa revelación de mundos siempre diferentes. El mito es una alegoría, una metáfora que no representa «otro» mundo fuera de la historia, sino que es la metáfora de lo que se realiza en la historia.

---

15. *Opere*, p. 928. Cfr. *Antología*, p. 199.
16. *Ciencia nueva*, § 401, p. 195.

El propio mito es un universal porque lo particular se determina en relación con el mito bajo una urgencia que marca el tiempo: el proyecto del mito revela los diversos ideales (los «universales fantásticos») como las ideas diferentes a que hay que adaptarse: un ideal en cambio constante de coraje (por ejemplo, Aquiles), de amor, de paciencia y de justicia. En el proyecto del mito los individuos viven bajo un «género» que no es racional, y por tanto no está fijado de manera abstracta bajo un mundo de ideas ahistóricas. En el mundo mítico, las instituciones no son deducciones racionales, sino que pertenecen al relato que corresponde a las necesidades del «aquí» y «ahora».

Cuando, por el contrario, el mito y los universales fantásticos cristalizan, es decir, cuando se vuelven gélidos y estáticos y al mismo tiempo se atribuyen un significado que va más allá de los límites de la historia (cuando se vuelven «racionales»), las actitudes que corresponden a ellos se vuelven dogmáticas y ya no representan las necesidades naturales. El mito y el mundo que él expresa se vienen abajo, y les sigue un tiempo de barbarie renovada con su carga de angustia, tragedia y sufrimiento. Vico dice en este sentido que «las mitologías deben haber sido las lenguas propias de las fábulas (tal como indica su nombre); de modo que, siendo las fábulas [...] géneros fantásticos, las mitologías deben haber sido sus alegorías. Cuyo nombre [...] significa las diversas especies o *los diversos individuos comprendidos bajo estos géneros*. Hasta tal punto que deben tener una significación unívoca, que comprenda una razón común a sus especies o individuos (como a partir de Aquiles, una idea de valor común a todos los fuertes; de Ulises, una idea de prudencia común a todos los sabios)».[17]

El universal fantástico no tiene sólo la función de excitar la fantasía, sino también la de mostrar cómo habría que afrontar una situación, en términos concretos. Con otras palabras: los universales fantásticos son géneros que incluyen sus especies; no están aislados, sino que brotan en una situación dada que se expresa mediante una fábula o un mito. Si la historia comienza con universales fantásticos, es decir, con metáforas (tales como Godofredo, una metáfora del capitán),

---

17. *Ibíd.*, § 403, p. 197. Cursiva mía.

y si debido a su carácter concreto el universal fantástico ha de aparecer en una historia finita (una que comienza y acaba en sí misma), la historia siempre es *fabulosa*. Y si Vico insiste en afirmar que los universales fantásticos están determinados por las necesidades naturales, a su vez han de ser la fuente del mito y de la historia: «Que los caracteres poéticos, en los cuales consiste la esencia de las fábulas, nacieron por necesidad natural, incapaz como era de abstraer las formas y las propiedades de los sujetos; y, en consecuencia, éste debió de ser el modo de pensar de pueblos enteros, que estuvieron constreñidos a tal necesidad natural en los tiempos de su mayor barbarie».[18] El mito retrata pueblos, héroes, personajes «de importante representación», de tal modo que la praxis del mito expresa un orden ejemplar. Vico nos recuerda que «persona» significa «máscara», que esta palabra no se deriva de *personare*, sino de *personari*, «un verbo que conjeturamos que debió significar "vestir pieles de fieras", lo cual sólo se permitía a los héroes. [...] los poetas hacen que los héroes se vistan con tales pieles de fieras muertas y, sobre todo, Hércules con la del león. Y de ese origen del verbo *"personari"*, en el primer significado que hemos restituido, conjeturamos que los italianos llaman *personaggi* a los hombres de elevada condición y de importante representación».[19] El mito determina la praxis que contiene un comienzo, un desarrollo y un final. Praxis significa, pues, una acción llevada a cabo no para conseguir algo (*poiesis*), sino para expresar mediante la acción actitudes y «caracteres» que revelan un orden. Sobre esta base, Vico sostiene que la jurisprudencia antigua era una forma severa de poesía teológica, un poema serio que los romanos representaban en el foro.

IV

Para estudiar la noción viquiana de mito, podemos volver a Aristóteles, que formula en la *Poética* su versión de lo que es el mito junto con la definición de la tragedia. Aristóteles detalla

18. *Ibíd.*, § 816, p. 413.
19. *Ibíd.*, § 1034, pp. 489-490.

seis momentos de la tragedia (*Poética*, 1.449b49): 1) la puesta en escena (*kosmos opseos*), que es el mundo visual en que tiene lugar la acción; 2) el ritmo; 3) la palabra (*lexis*); 4) el espíritu de los caracteres (*ethos*); 5) las ideas; 6) el mito, es decir, la fábula o la historia. Aristóteles dice explícitamente que *sólo el mito* puede representar la praxis de la tragedia, y no el pensamiento, los personajes o las palabras. Además, su definición de la tragedia es *mimesis tes praxeos* (1.448a1). Si el mito es, pues, la esencia de la tragedia y la tragedia es la imitación de la praxis, hay que conocer la noción aristotélica de praxis. El Estagirita distingue dos formas de acción completamente diferentes: *poiesis* y *praxis*. Aquélla se propone alcanzar un objetivo exterior y ha acabado una vez que consigue el resultado deseado: el acto de construir una casa se vuelve inútil en el mismo momento en que la casa está construida. Este acto es poiético porque sólo es una manera de llevar a cabo algo que no es un fin en sí mismo, sino que se refiere a otra cosa. Como escribe Aristóteles en la *Metafísica* (1.048b18): «Puesto que de las acciones que acaban con la obtención de un objetivo ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin, [...] estos procesos no son una *praxis* o al menos no una *praxis* perfecta (puesto que no son un fin). *Praxis* es aquella acción en la que se da un fin». En la *Poética* (1.450b21) encontramos la siguiente afirmación: «Hemos establecido que una tragedia es la imitación de una *praxis* completa y que tiene cierta grandeza. [...] "Completa" significa que tiene un comienzo, una mitad y un final. El comienzo es por definición lo que está seguido por algo diferente. Por el contrario, el final sigue a otra cosa, [...] pero no le sigue nada». El mito, que es el fundamento y la esencia de la tragedia, es una historia, una fábula con un comienzo, una mitad y un final más allá del cual ya no hay nada; es completo, un desarrollo que está cerrado en sí mismo. Siendo el relato de una praxis, el mito es diferente del acto poiético llevado a cabo para realizar otra cosa. Por el contrario, el mito es la manifestación y revelación de un mundo con un fin en sí mismo, con sus propias ideas, personajes, comienzo y final: un sistema concluso.

La creencia de que los principios históricos no son racionales, sino míticos y fabulosos, determina el aspecto *epocal* del pensamiento de Vico tanto frente a la metafísica tradicional

como a la metafísica del racionalismo cartesiano y del idealismo alemán. «Los primeros sabios del mundo griego fueron los poetas teólogos», dice Vico en la *Ciencia nueva*, y poco después: «Todas las historias bárbaras tienen principios fabulosos»,[20] donde *fabuloso* se entiende aquí en el sentido de la poesía teológica. Los sabios más antiguos fueron los poetas teólogos porque crearon mitos en que la historia expresaba las necesidades de un período histórico determinado. Debido a su carácter metafórico, esta teología es realmente poesía: «Pues hay tres tareas que debe hacer la gran poesía, esto es, hallar fábulas sublimes adecuadas al entendimiento popular, y que conmuevan en exceso, para conseguir el fin que ella se ha propuesto, de enseñar al vulgo a obrar virtuosamente, como ellos se lo enseñaron a sí mismos».[21] El aspecto epocal del pensamiento de Vico queda más claro en el siguiente pasaje: «Porque, así como la metafísica razonada enseña que *"homo intelligendo fit omnia"*, esta metafísica fantástica demuestra que *"homo non intelligendo fit omnia"*; y quizá sea dicho esto con más verdad que aquello, pues el hombre al entender despliega su mente y comprende las cosas, pero cuando no las entiende hace a partir de sí las cosas y, transformándose en ellas, llega a serlo».[22] Si la metáfora y el mito expresan necesidades naturales, el lenguaje metafórico (rico en elementos fantásticos) es originario y preciso, al contrario que el abstruso lenguaje de la metafísica racional, que se pierde en una red de conceptos ahistóricos y abstractos. Podemos decir con Vico que «cuanto más ricas son las lenguas de tales hablas heroicas abreviadas, son más bellas, y más bellas porque son más evidentes, y por más evidentes, más veraces y más fieles; y, al contrario, cuanto más repletas de voces de orígenes ocultos son menos deleitables, al ser oscuras y confusas y, por ello, más sujetas a engaños y errores».[23] De aquí surge la noción de *tópica*, entendida como el arte de inventar, de encontrar, que para Vico se basaba por completo en los sentidos y tenía como objetivo *inventar*, pero no arbitrariamente, sino *de acuerdo con las necesidades*:

---

20. *Ibíd.*, §§ 199 y 202, p. 131.
21. *Ibíd.*, § 376, p. 182.
22. *Ibíd.*, § 405, p. 198.
23. *Ibíd.*, § 445, p. 222.

«en aquellos primeros tiempos era necesario descubrir todas las cosas necesarias para la vida humana».[24] Este lenguaje es fantástico y no arbitrario porque surge del mito, y el mito responde a la necesidad: «Pero los gramáticos, abrumados ante el gran número de vocablos que dan ideas confusas e indistintas de las cosas, ignorando sus orígenes, [...] para dar paz a su ignorancia establecieron universalmente la máxima de que las voces humanas articuladas significan por convención [*a placito*]».[25] Vico establece una distinción radical entre ingenio y razón, invención y juicio, al afirmar que el conocimiento se adquiere mediante el primero y añadir que la invención no es posible sin el juicio, ni el juicio sin la invención.[26] Con otras palabras: si el ingenio descubre similitudes y relaciones «aquí» y «ahora», señala el camino al proceso racional, que a su vez saca consecuencias del descubrimiento inventivo y permite la construcción de un mundo válido dentro de los límites de ese descubrimiento. Por tanto, la teoría del ingenio no excluye el proceso racional. Más aún, el mundo racional sólo adquiere su validez en el contexto histórico revelado por el ingenio. Si la «invención» y el «ingenio» ya no son válidos, el mundo racional basado en ese «descubrimiento» se viene abajo. Usando a Heidegger más que a Vico, se puede decir que el ingenio es la memoria del ser.

V

Toda la metafísica tradicional anterior y posterior a Vico y al humanismo (hasta Heidegger) comienza por el problema de los entes y de los principios ahistóricos abstractos, y acaba en una metafísica onto-*teo*-lógica. La *Ciencia nueva* es nueva porque no estudia la naturaleza, sino el devenir humano, y porque plantea el problema de qué es lo que «revela» la historicidad humana. Tanto la tradición humanista como Vico comienzan su investigación filosófica por hábitos y rituales como la religión, el matrimonio y la inhumación de los muer-

24. *Ibíd.*, § 498, p. 245.
25. *Ibíd.*, § 444, p. 221.
26. Cfr. *De antiquissima Italorum sapientia*, p. 72 (*Antología*, p. 89).

tos que son intrínsecamente humanos. El problema de Vico es identificar correctamente el origen de estas actitudes: lo decisivo aquí es la palabra, y más exactamente la palabra «fantástica».

La palabra brota de la necesidad: la locución poética tuvo que comenzar «por la necesidad de la naturaleza humana [...] también por necesidad de la naturaleza humana nacieron las fábulas y los universales fantásticos, antes que los universales razonados o filosóficos, que nacieron mediante esas lenguas prosaicas».[27] Parece, pues, que para Vico la necesidad humana de comprender fue satisfecha por mitos e historias antes de que apareciera la prosa racional de los filósofos. Y de esto se sigue que la actividad de juzgar, de inferir un orden y de sistematizar un mundo y sus instituciones viene *después* de la invención y del descubrimiento ingenioso y fantástico.

Del mismo modo, las diferencias lingüísticas no son arbitrarias, sino que son provocadas por *necesidades diferentes*: «De manera que, por la misma diversidad de sus naturalezas, así como han observado las mismas utilidades o necesidades de la vida humana con aspectos diversos, de donde han surgido tantas costumbres de naciones diversas y a veces contrarias entre sí, así y no de otro modo han surgido otras tantas lenguas diversas».[28]

En su concepción de la historia, que pasa de la metafísica de los entes a la metafísica de la acción y de la praxis humana, lo que más le interesa a Vico es la problemática de si y cómo es posible elaborar una nueva manera de tratar la cuestión de la *religión*. Con este fin, Vico avanza la tesis de la Divina Providencia, que se manifiesta en y mediante la historia y que además excluye tanto el azar epicúreo como el destino histórico. Vico no parte de la ontología, sino de la filología, entendida como la respuesta primaria del hombre a sus necesidades en una situación concreta. Al reinterpretar la filosofía y la filología, se descubre «el diseño de una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones».[29] Vico piensa que el lenguaje y las letras son contemporáneos, de

---

27. *Ciencia nueva*, § 460, pp. 228-229.
28. *Ibíd.*, § 445, p. 221.
29. *Ibíd.*, § 7, p. 49.

tal modo que las letras no tienen una función meramente «literaria», sino que tienen la tarea de desvelar los rasgos característicos del lenguaje. Esto explica la protesta de Vico contra los filólogos que «han creído que en las naciones nacieron antes las lenguas, después las letras; cuando [...] nacieron gemelas y caminaron a la vez, en sus tres especies, las letras con las lenguas».[30] Vico insiste en que para estudiar el problema de la Divina Providencia hay que investigar el problema de la palabra, «como aún se puede observar en los campesinos y otros hombres torpes, que en disputas de palabras y sentimientos se obstinan en decir que la razón está en sus palabras. Y esto, por consejo de la providencia divina, a fin de que los hombres gentiles, no siendo aún capaces de universales, como deben ser las buenas leyes, gracias a esa particularidad de sus padres fueran conducidos a observar las leyes universales».[31] En consecuencia, Vico subraya no la abstracción ahistórica de lo verdadero, sino la certeza, es decir, la manifestación histórica de la realidad en su historicidad: «los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos».[32] La primacía de la poesía es afirmada refiriéndose a Virgilio y Horacio: «Virgilio comienza la *Eneida* usando con autoridad esta palabra [*viri*]: *Arma virumque cano*. Y Horacio traduce el primer verso de la *Odisea*: *Dic mihi, Musa, virum*».[33]

Es crucial, pues, reparar en la tradición latina, que Heidegger (por ejemplo) pasó por alto cuando afirmó la función originaria de la poesía. Heidegger prefirió limitarse a Hölderlin, Trakl y George, ignorando la tradición humanista, que quedó excluida de todo el problema de la función fundante de la poesía.

La cuestión a plantear en este punto es si la Divina Providencia está incluida en la palabra. Antes de que podamos responder a esta pregunta, veamos un ejemplo práctico de cómo usa Vico la metáfora poética para afirmar la prioridad de la poesía en tanto que factor determinante en el mundo histórico

30. *Ibíd.*, § 33, p. 66.
31. *Ibíd.*, § 38, p. 68.
32. *Ibíd.*, § 34, p. 66.
33. *Ibíd.*, § 657, p. 339.

de los hombres. El dios de la poesía, Apolo, desea a Dafne y la persigue. Para escapar, Dafne se transforma en laurel y se convierte así en el árbol genealógico de la humanidad. El divino Apolo se encarna en la historia. Con palabras de Vico: «A tal historia le da Apolo su comienzo con la persecución de Dafne, doncella vagabunda que va errando por las selvas (en la vida salvaje); y ésta, implorando la ayuda de los dioses [...] se convirtió al detenerse en un laurel (planta que siempre reverdece, con la misma significación que *stipites* entre los latinos para los troncos de las familias; y la barbarie retornada utilizaba las mismas frases heroicas cuando llamaba *árboles* a las descendencias familiares, *troncos* y *cepas* a los fundadores, y *ramas* a las descendencias, y *linajes* a sus familias)».[34] Si la poesía es, en tanto que actividad ingeniosa, una forma originaria que nos permite hacer frente a la necesidad natural encontrando similitudes, es también en virtud de esta capacidad que la poesía transforma la realidad «por una demostrada necesidad natural». Por tanto, «Apolo es siempre joven (al igual que la vida de Dafne, convertida en laurel, reverdece constantemente), pues Apolo, mediante los "nombres" de las estirpes, eterniza a los hombres en sus familias».[35]

VI

La tesis básica de Vico en este punto es que la historia no la han creado los hombres en tanto que tales, sino que más bien está determinada por un orden superior al que están sujetos todos los seres humanos: de ahí que en el pensamiento de Vico esté ausente la perspectiva antropológica. Los hombres son personas no por sí mismos, sino según acepten o no ese orden. La *Ciencia nueva* identifica este orden con la Divina Providencia, y en este sentido la obra de Vico revela su intención religiosa. Vico intenta superar tanto la tesis estoica de que el destino determina la historia como la idea epicúrea de que el devenir humano está sujeto al azar. De ahí que, «por este otro aspecto principal suyo, esta Ciencia sea una historia de las ideas

34. *Ibíd.*, § 533, p. 270.
35. *Ibíd.*, § 538, p. 271.

humanas, de la que parece proceder la metafísica de la mente humana; ésta, reina de las ciencias, por la dignidad de que "las ciencias deben comenzar desde que comenzó la materia", comenzó desde el momento en que los primeros hombres comenzaron a pensar humanamente, y no desde cuando los filósofos comenzaron a reflexionar sobre las ideas humanas».[36] Con este fin, Vico afirma que esa ciencia ha de ser una demostración histórica de la Providencia y que además «debe ser una demostración, por decirlo así, de la historia de los órdenes que ella, sin ningún aviso o consejo humano y a menudo contra los propósitos de los hombres, ha dado a esta gran ciudad del género humano, pues, aunque este mundo ha sido creado en el tiempo y particular, los órdenes que ella le ha puesto son universales y eternos».[37] Con otras palabras: el ciclo histórico en su decadencia y ruina está determinado por la ausencia humana de una respuesta a las necesidades naturales, es decir, por el abandono del *hic et nunc* de la necesidad. Éste es el momento en que las palabras se vuelven abstractas y ahistóricas, la escritura ya no corresponde a una urgencia real, los hombres caen en la barbarie y en la falta de racionalidad y el mundo construido sobre estos principios cae irreparablemente en la ruina debido al dogmatismo. Ésta es la barbarie de la racionalidad y el final de una época, pues «la naturaleza de nuestras mentes humanas (incluso en el mismo vulgo) está demasiado alejada de los sentidos con tantas abstracciones de las que están llenas las lenguas con tantos vocablos abstractos, y se han hecho demasiado sutiles con el arte de escribir, y casi espiritualizadas con la práctica de los números, hasta el punto que vulgarmente saben contar y escribir, por lo que es natural que nos esté negado poder formar la vasta imagen de esa mujer que llaman "naturaleza simpatética"».[38]

No se puede negar que hasta en la época bárbara de la racionalidad los hombres recurren a la fantasía. Sin embargo, ya no pueden reconocer su función primaria o fundante, de modo que sólo emplean la fantasía como una herramienta sustitutiva externa para activar el funcionamiento de los conceptos racio-

36. *Ibíd.*, § 347, p. 167.
37. *Ibíd.*, § 342, p. 165.
38. *Ibíd.*, § 378, pp. 183-184.

nales sobre las pasiones, llegando donde el proceso racional no llega: «Pues, cuando queremos sacar fuera del entendimiento cosas espirituales, debemos ayudarnos de la fantasía para poder explicarlas y, como pintores, fingirlas con imágenes humanas».[39] Pero si, como dice Vico, la poesía es el elemento fundante de la humanidad, es en la poesía donde nuestra búsqueda debería comenzar a encontrar la Divina Providencia. Sin embargo, ¿cómo y sobre qué base se puede hablar de Divina Providencia si el propio filósofo sostiene que el lenguaje poético corresponde a las «necesidades naturales»?

Toda la filosofía de Vico intenta probar que la historia civil eterna establece un orden mediante la teoría del ingenio, de la fantasía y de la palabra metafórica, una providencia natural que pone los fuegos artificiales de las diversas culturas, los mitos teológicos y las diferentes instituciones que iluminan la oscura noche en que el hombre se encuentra: el hombre está atrapado en la historia. La necesidad de la que surge la historia es originariamente natural y abismal; no puede ser deducida racionalmente. Toda nueva aproximación al pensamiento religioso queda bloqueada, pese a las intenciones de Vico.

Vico escribe que en su triste estado originario los hombres, «desesperados de los auxilios de la naturaleza, deseaban algo superior a la naturaleza que los salvase».[40] Pero es imposible inferir desde las premisas viquianas el deseo de este algo superior a la naturaleza que podría salvar a los hombres salvajes. Una vez «desesperados de los auxilios de la naturaleza», los hombres sólo encuentran la historia, la urgencia de moverse por la historia y por nada que pueda ir más allá de la historia: asustados por la luz y aterrados por tormentas durante los tiempos de barbarie, el único orden que apareció fue la inexorable continuidad de la historia dentro de la cual el hombre surgió, vivió y pereció.

Pero hay otro punto esencial: todo el pensamiento platónico, neoplatónico y cristiano está informado por la preocupación de salvar al individuo, a sus angustias, a sus trabajos y a su desesperación. Contra sus propias intenciones, el modelo de Vico no proporciona una aproximación a esa concepción. La «necesi-

39. *Ibíd.*, § 402, p. 196.
40. *Ibíd.*, § 385, p. 187.

dad natural» que da vida a los diversos mundos y es la causa de su nacimiento, florecimiento y desaparición en el orden eterno de la historia no presta atención al individuo, sino sólo a su propia revelación, incluso cuando llega la destrucción. Entronces, ¿por qué habría que llamar «divino» a este abismo alógico? En el orden de la historia eterna, la sabiduría de la naturaleza sólo se interesa por salvar a las especies y apenas presta atención al individuo. La historia revela la continuidad de las generaciones, no la salvación del individuo o su consuelo. Tales consideraciones implican la condena del hombre por la historia y la naturaleza implacable que atiende al individuo sólo en la medida en que éste contribuye a la realización de la historia. El paréntesis entre el nacimiento y la muerte se parece a un teatro, a una serie de escenas con personajes que llegan a la vida y a la acción y que a continuación mueren tras haber atravesado situaciones trágicas e irreversibles. En el espacio de tiempo entre el nacimiento y la muerte aparece la terrible consciencia de la muerte, la inaudita certeza de la angustia y esperanza por uno mismo, de nuestra continua separación de objetos, gentes, el instante efímero: es la consciencia del aspecto trágico de nuestra época no religiosa.

Si el actor en el escenario existe en relación con el relato, con el mito, que aquí se ha definido como una estructura narrativa cerrada con su comienzo, su desarrollo y su final, más allá del cual no sigue nada; y si el drama imita a la praxis, es decir, a una acción que a diferencia de la *poiesis* no existe por un objeto externo, se sigue que, usando la fórmula de Descartes, el actor (que es un hombre) no puede sostener que «pienso luego existo», sino que «muero luego existo». Lo que se revela entre el nacimiento y la muerte es la consciencia terrorífica de la muerte, es decir, la inaudita consciencia de uno mismo, del propio sufrimiento, de la propia esperanza, del alejamiento continuo respecto de la realidad.

Vico en los tiempos históricos recientes, pero también antes que él pensadores pre-platónicos como Sófocles y Heráclito han percibido y expresado en sus obras el carácter trágico de la existencia. Pienso que conviene acabar estas notas citando unos pasajes de Ungaretti: «Sin embargo, los hechos son claros y despiadados. Uno es la ilusión perdida de una cultura europea y la demostración de la impotencia del conocimiento para salvar

algo, lo que sea; otro es la ciencia, herida mortalmente en sus ambiciones morales y como deshonrada por la crueldad de sus apariciones».[41] De aquí surge la duda de que ser entregado a la condición humana sea realmente un don divino: «el continuo disimulo de la tragedia humana frente a la consciencia humana que se refleja para interrogarla es como cuando sobre un mar se refleja algo. No es otra cosa que nada, un juguete del agua. Es un emblema inefable, y, fijo, cambia de acuerdo con los enigmáticos humores del monstruo. Poesía de apertura suave, largo lamento amoroso, aparente reunión destructiva de destinos antinómicos. Pero este universo del que nace el encuentro curioso que intenta conocer tu rostro se retirará asustado».[42] Finalmente, todo conduce a la celebración del milagro de la poesía, al que en otra ocasión Ungaretti definió así: «misterio que en la poesía está en esa atracción involuntaria de raíces que lleva a los vocablos a ligarse como más allá de su significado, que también está en las distancias de lugar o tiempo dadas a los objetos y tales de llevarlos a un plano de olvido, de privarlos hasta del propio nombre y de convertirlos sin más paciencia en solícitos de los sueños [...] no hay poesía si los objetos, desde el fondo de los espacios o de la noche de los tiempos, no están en condiciones de encontrar de repente el propio nombre y de asaltarnos, deslumbrarnos y asustarnos con la belleza de su presencia, que entonces cae sobre nosotros precisa, pero fuera de toda medida, quitándonos la respiración y toda posibilidad, a nuestra presencia y a cualquier otra, de subsistir».[43]

* * *

Durante el congreso de Gallarate y las subsiguientes discusiones estoy especialmente agradecido a los profesores Verri y Botturi. Verri ha llamado la atención sobre la obra de E. Quinet.[44] La relación que hay entre el pensamiento de Vico y su revalorización por parte de Quinet me parece importante, sobre

41. G. Ungaretti, «Testimonianza su Valéry» (1946), en *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, Milán, Mondadori, 1972, p. 637.

42. *Ibíd.*, p. 461.

43. G. Ungaretti, «St. John Perse» (1950), en *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, pp. 651-652.

44. E. Quinet, *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, en id., *Oeuvres complètes*, Bruselas, 1857.

todo mediante la interpretación (que sólo he conocido ahora) que Verri da en su trabajo.[45]

En mi opinión, Vico resulta hoy particularmente interesante por su nueva aportación al pensamiento cristiano, una vez que Vico criticó la metafísica tradicional y su afirmación de la prioridad del discurso racional frente al metafórico. Pero repito aquí mi pregunta: ¿legitima el «orden divino» de la historia que Quinet resalta como esencia del pensamiento viquiano el acceso *nuevo* (frente a la metafísica onto-teo-lógica tradicional) a un pensamiento religioso cristiano que ha de tener en consideración el significado del dolor, del sufrimiento, de la tragedia del individuo en la historia?

A su vez, mi amigo el profesor Botturi me remite con razón y con mucha agudeza al capítulo XLVI del *Derecho universal*. Según Botturi, la discusión de la diferencia entre causa y ocasión obliga a revisar la tesis que yo he defendido. En el capítulo mencionado, Vico afirma que «una cosa es la *ocasión* y otra la *razón*», distinción fundamental que no advirtió Hugo Grocio cuando trató este mismo tema. Por tanto, la *utilidad* no fue la madre del derecho, ni lo fueron la *necesidad* o el *temor*. La *utilidad* sólo fue la *ocasión* por la que los hombres son sociales y compañeros por su propia naturaleza.[46] En el capítulo LXXIV encontramos la afirmación de que «el dominio, la libertad, la tutela son ingénitas al hombre, pero se han producido de acuerdo con las *ocasiones* y con las *ocurrencias*».[47] Ciertamente, hay que distinguir radicalmente los conceptos de *ocasión* y de *causa*, son formas completamente diferentes de manifestarse la llamada «natural» a la que el hombre debe responder para realizar su propia historia. Además, el concepto de causa se revela inadecuado para responder a la llamada abismal y no racional en el ámbito de la cual surge misteriosamente lo existente en su historicidad. Es, por tanto, una carencia de mi artículo no haber distinguido e interpretado la dualidad de causa y ocasión, un problema que tampoco puedo discutir aquí. En mi opinión, es imposible deducir la apertura a

---

45. A. Verri, *Vico e Herder nella Francia della Restaurazione*, Ravenna, Longo, 1984.

46. *Il diritto universale*, capítulo XIV, en *Opere giuridiche* (ed. P. Cristofolini), Florencia, Sansoni, 1974, p. 60.

47. *Ibíd.*, cap. LXXIV, p. 90.

un pensamiento religioso «cristiano» a partir de la ocasión, en tanto que forma originaria en la que se manifiesta la llamada abismal a que responde la historicidad trágica de lo existente. El concepto viquiano de causa y el pensamiento racional correspondiente no son una vía de acceso para identificar de una manera nueva una providencia cristiana abismal. El concepto de causa es propio de la metafísica onto-teo-lógica tradicional de la que Vico quería salir.

10

POR QUÉ LA RETÓRICA ES FILOSOFÍA

I

La teoría de que la filosofía es retórica o, peor todavía, de que la retórica es filosofía causa escándalo. En la filosofía tradicional buscamos objetividad, lo que el objeto es por sí mismo. Buscamos, pues, no-subjetividad, ahistoricidad. Esto ha conducido al rechazo de todo lo que pueda «perturbar» el acceso racional al objeto, es decir, de todo lenguaje retórico ligado al tiempo y al espacio o influido por la emoción y que distraiga del proceso lógico propio del hombre. En consecuencia, el simple hecho de plantear la cuestión de la relación entre filosofía y retórica, con la duda de si la retórica puede tener una función especulativa, resulta inesperado y problemático.

La teoría de la primacía de la lógica y del lenguaje racional, que implica la exclusión del lenguaje retórico del campo de la especulación, caracteriza al pensamiento occidental y deja su sello en él: desde el *Gorgias* de Platón, pasando por la escolástica y el racionalismo cartesiano, hasta el idealismo alemán con su devaluación total de la retórica.

De este modo, la filosofía tradicional tiene que admitir algo que es importante para nuestra argumentación: se ve obligada a reconocer que el lenguaje racional no alcanza a las «pasiones», al lado emocional y afectivo del hombre. Con ello, está recono-

ciendo de hecho los límites del lenguaje racional. Al lenguaje retórico le queda asignada, pues, una función «persuasiva»; la razón tiene que dominar las pasiones. Si el hombre abandona su racionalidad, que es su privilegio frente a los otros seres vivos, se rebaja a su nivel, que es precisamente el de la pasión ciega y sin razón.

La metafísica tradicional afirma la primacía del lenguaje racional partiendo del problema de los entes, que son identificados mediante el proceso racional. Mediante el «concepto», este proceso los aleja del «espacio» y del «tiempo». Además, la metafísica tradicional cree que, como los entes participan en el ser, partiendo de los entes será capaz de llegar al ser, identificado como *primer ente*. De esta manera, la filosofía es una metafísica no sólo *onto*lógica, sino además onto*teo*lógica.

Hoy en día nos oponemos a esta teoría porque el problema de la identificación racional de los entes no nos puede conducir al problema del ser (los dos problemas no son idénticos: hay una diferencia ontológica) y porque la esfera del ser no es una esfera de racionalidad.

Partiendo del problema de los entes y refiriéndonos al proceso racional del vínculo causal (es decir, causa y efecto), sólo obtenemos una indicación de la sucesión temporal de los entes, pero no su significado. Que a un movimiento mecánico le siga un sonido no nos dice si el sonido significa una advertencia, una amenaza, una llamada o una súplica.

Heidegger explica en una de sus obras (*Grundbegriffe*, Frankfurt, 1981, un ciclo de lecciones que pronunció en Freiburg en 1941)[1] que es imposible identificar la esfera del ser con la de la racionalidad. Para ser breve, voy a citar sólo dos argumentos.

Primer argumento. Tenemos que definir el ser como lo que es *universal* en el sentido supremo; sólo debido a esta universalidad podemos decir de los entes que «son». Al mismo tiempo y en contradicción con esta afirmación, estamos obligados a definir el ser como lo más *particular*; el ser *es* en todos los entes. Esta obligación de definir el ser como lo que es a un tiempo universal y particular es una contradicción.

Segundo argumento. Tenemos que definir el ser como lo

1. Cfr. M. Heidegger, *Conceptos fundamentales* (trad. M.E. Vázquez García), Madrid, Alianza, 1989, §§ 8 ss. (*N. del T.*)

esencialmente *comprensible*; en efecto, reconocemos los entes en la medida en que participan del ser. Por otra parte, estamos obligados a definir el ser como lo más *oculto* porque se escapa a toda definición racional, tal como nos está pasando ahora mismo. La contradicción entre *comprensible* y *oculto* es evidente. Por tanto, la esfera del ser no es racional, no se basa en los principios de identidad y de no contradicción.

Aquí deseamos tratar el problema de lo ente en relación con el del ser, por lo que nos situamos en la perspectiva de la diferencia ontológica. Al decir esto, no queremos negar que las ciencias puedan tener campos concretos, limitados por sus objetivos, para ordenar los entes. Esta problemática situación no tiene nada que ver con la cuestión de la diferencia ontológica.

Dado que los entes sólo son determinables mediante el conocimiento del ser (los entes son un «participio» del ser) y dado que el ser no tiene su esfera en lo racional, tampoco la naturaleza de los entes es identificable racionalmente.

Así pues, nos encontramos con el siguiente problema: dada la insuficiencia del lenguaje racional, ¿cuál es el lenguaje «verdadero»? ¿Estaremos abriendo con esta cuestión la puerta a la posibilidad de una legitimación del lenguaeje retórico?

Para responder a esta pregunta podemos referirnos a un «modelo» proporcionado por el pensamiento romántico alemán, al que el idealismo le negó todo carácter especulativo y le atribuyó un carácter esencialmente «literario».

II

En un importantísimo texto fragmentario de 1798 titulado *Monólogo*, Novalis afirma una teoría triple: primero, que el lenguaje es un *juego*; segundo, que el lenguaje no ocurre *para determinar los entes*; tercero, que el lenguaje *habla por sí mismo*. El auténtico lenguaje es un *juego de palabras*. «El auténtico diálogo es un *mero juego de palabras*. El error ridículo es que la gente piensa que *hablan por mor de las cosas*. Lo peculiar del lenguaje, que *sólo se preocupa de sí mismo*, no lo sabe nadie.»[2]

---

2. Novalis, *Tagebücher und Briefe*, en *Werke*, vol. 2 (ed. H.J. Mähl y R. Samuel), Munich, 1978, p. 358.

Permanezcamos en el texto de Novalis y en su primera afirmación (tan escandalosa para la metafísica tradicional) de que el lenguaje es un mero juego de palabras. Cada juego emplea elementos o, con otras palabras, entes: cartas, dados, una pelota y también colores y sonidos. En los tres primeros casos tenemos una diversión, una distracción; en los otros dos: pintura, música. No podemos abordar aquí el problema de si y en qué sentido la pintura y la música son una distracción, una diversión o algo completamente diferente.

Sigamos en la estructura del juego: cada juego necesita no sólo *elementos*, sino también *reglas*. Sólo mediante las reglas, los elementos y las acciones correspondientes obtienen su significado, su función de «juego».

Es imposible reconstruir mediante una identificación racional de los entes empleados en un juego las reglas y las acciones específicas requeridas por un juego para distinguirlo de otros juegos. Los mismos elementos en juegos diferentes pueden tener significados completamente diferentes. La determinación racional abstracta de los elementos del juego no la proporciona la «clave» (hoy hablamos del «código»), que no nos ayuda a comprender su significado, su función.

En el caso del problema de la relación entre el ser y los entes y del lenguaje con que podemos alcanzarlos está claro que los entes, precisamente en cuanto participan en el ser, son *inidentificables* en su significado si no se conoce el ser, del que son «participios». El ser es el «código» de los entes. Pero, ¿tiene el ser un lenguaje?; y en este caso, ¿qué lenguaje?

Retrasemos la respuesta a esta cuestión e intentemos ante todo identificar las características esenciales de los juegos mencionados. La primera característica esencial de esos juegos es que son «arbitrarios», subjetivos, pues es un individuo quien «inventa» las reglas y es de acuerdo con ellas como se juega el juego. De momento llamaremos a esos juegos inventados *diversiones, distracciones*, en el sentido de que nos apartan de las preocupaciones cotidianas.

En segundo lugar: ¿por qué se juegan estos juegos? La respuesta que acabamos de dar (*para distraerse*) es correcta, pero insuficiente. Está claro que al jugar algo se «manifiesta», la fuente de la «curiosidad» que la «partida» despierta, pero ¿qué es lo que «aparece» mediante el juego? No serán las reglas, pues

ellas son los «presupuestos» del juego, y tampoco será el significado de los elementos del juego. Nadie juega para conocer el dado, las cartas o la pelota. Para poder jugar, todos los jugadores han de conocer ya el significado de los elementos del juego. La acción de jugar revela las «posibilidades» de ganar o perder propias del juego en el curso de las «partidas», posibilidades de victoria y de derrota que no se pueden deducir *a priori*.

En tercer lugar: sólo en las «partidas» del juego encontramos reveladas no sólo las «posibilidades» de los jugadores, sino también su «personalidad», sus «pasiones» por el juego, que no podemos identificar fuera de la experiencia real de jugar. Estas pasiones son la *preocupación* por una mala jugada, la *alegría* por una buena; la alegría y la preocupación son las fuentes originarias de otras «pasiones»: el *miedo* que surge de la expectativa de preocupación, la *esperanza* que surge de la expectativa de alegría, el *amor* a la revelación de este «mundo artificial», el *odio* a todo lo que se opone a esta manifestación.

En cuarto lugar: lo que se manifiesta en el juego no aparece de repente ni de una vez, sino en la sucesión de «partidas». El término «partida» hay que entenderlo aquí como la realización de la *praxis*, como la revelación de algo que tiene un comienzo, una existencia y un final, concluso en sí mismo.[3]

En quinto lugar: el «productor» de cada «partida» revela su «historia»; pero como las «partidas» se siguen continuamente, no hay una *única* historia, sino continuamente *nuevas* historias con «ganadores» y «perdedores» diferentes.

Finalmente: al jugar experimentamos el poder del «proyecto» que lo transforma todo. Es en el juego donde el jugador experimenta la alegría del ente en la esfera de un orden al que no está sólo sometido, sino que también lo lleva a cabo. Sólo cuando se ha conseguido la unidad de reglas, acciones y elementos se manifiesta lo que «sucede» en ese «universo». Es en este universo donde se revela la metamorfosis de lo ente. Las cartas distan de ser simples «cartas», el dado dista de ser una «caja de madera», la pelota es mucho más que una esfera de cuero y goma y llena de aire. La metamorfosis de los entes surge del carácter metafórico del juego y del lenguaje del juego.

---

3. Cfr. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1.140a6.

III

Movámonos desde el juego como «diversión» o «distracción» a un juego que es completamente diferente debido a su primera característica esencial, la de «comprometer». Tiene en sí mismo el «compromiso» de su propia no-arbitrariedad, de su propia no-subjetividad, con otras palabras: de su propia objetividad. Es un juego que compromete porque sucede mediante el ser en tanto que «código» de los entes que participan en él y que empleamos al actuar. Es mediante este juego como aparece nuestro «mundo», nuestro «orden», nuestro «universo».

La segunda característica esencial del juego comprometedor es que al jugar este juego «descubrimos» las «reglas» posibles en cuya esfera estamos «comprometidos», al contrario que en los juegos «inventivos», arbitrarios, subjetivos. Aquí, el término «invención» cambia su significado por completo: ahora se trata de «descubrir» en el sentido de «encontrar» las reglas, la objetividad de nuestro mundo. Pero, ¿cómo se puede jugar un juego del que no conocemos ni las reglas ni los elementos? Evidentemente, éstos sólo se pueden indicar «jugando».

Pero, ¿cuáles son los signos indicativos que revelan el «compromiso» del juego? Platón los ha expuesto en el *Crátilo*, aunque se ha centrado en sus consecuencias, que no son relevantes y a las que no podemos estudiar aquí.

Ante todo: ¿qué juego estamos jugando cuando jugamos nuestra existencia? La apuesta por la que estamos jugando es nuestro mundo. ¿Cuál es el presupuesto de este juego?, ¿cuáles son los modos más básicos y primitivos de jugarlo? Platón habla en el *Crátilo* de dos actividades: «cortar» por cuanto respecta al mundo que tenemos que construir (un juego agotador que no es una «diversión») y «quemar» para destruir y hacer espacio a nuestro mundo.[4]

Sin embargo, Platón nos advierte que no podemos cortar con cualquier herramienta, sino sólo con lo que es cortante por naturaleza, y que sólo podemos quemar lo que es combustible y no lo que elegimos arbitrariamente. Se impone la *objetividad*: jugar nuestro mundo no está dejado a nuestra voluntad libre.

4. Cfr. Platón, *Crátilo*, 387a5, b2, b3.

Es sólo en las «partidas» de ese juego donde podemos «descubrir» sus reglas y, más precisamente, mediante el lenguaje que no es racional, sino metafórico. Es metafórico porque cada indicación se refiere al ser de que participan los entes. Es retórico porque cada determinación sólo es válida en la situación en que nos encontramos.

Los signos originariamente «indicativos» y no «demostrativos» a que Platón nos remite en el *Filebo* (31b6) son la «preocupación» (λυπη) y el «placer» (ἡδονή), entendiendo por aquélla el signo de un abandono, de un fracaso, y por éste el signo de un «cumplimiento», de una victoria. Además, no se puede indicar abstractamente ni el objeto de la preocupación ni el de la alegría: tienen un significado «figurativo» en cada «situación». Lo que en una situación puede parecer «agradable» (por ejemplo, el calor en invierno) puede resultar «desagradable» en otra (por ejemplo, en verano).

Por consiguiente, los signos fundamentales para jugar nuestro mundo no se revelan «fuera» del tiempo (como deseaba Platón),[5] sino *en el tiempo*, en la tensión que nos obliga a jugar, en la esfera del aquí y ahora. Y el lenguaje correspondiente no puede ser abstracto, racional.

Tercera característica: las «pasiones» que se revelan en el juego comprometedor son «auténticas», no «distractivas». El ser se manifiesta con sus posibilidades en las diversas «partidas»; las «pasiones» representan el compromiso de lo existente a corresponder en la esfera histórica concreta no a los entes, sino a la llamada del ser. Las posibilidades del ser no se agotan en una «partida», por lo que el ser es a la vez evidente y oculto (esta naturaleza contradictoria hace que se escape al lenguaje racional) y se manifiesta en el lenguaje metafórico y retórico. El lenguaje es metafórico porque los significados de los entes se revelan en las pasiones del juego como metáforas continuas; es retórico porque el lenguaje está vinculado a la situación, al tiempo.

El objeto igual que el sujeto, la pasión igual que la acción, cada uno tiene su propia identidad y al mismo tiempo no la tiene; así, cada uno aparece en su significado mediante el código que se revela en la historia. Identidad y diferencia, contra-

5. Cfr. *Timeo*, 37c8, 37d5.

dicción lógica, originalidad paradójica permanente e inimaginable, eternidad e historicidad, el absurdo de una luz oscura y de una oscuridad luminosa mediante el cual aparece nuestro mundo.

IV

¿Qué consecuencias tiene para la teoría que la filosofía (en tanto que afirmación de la objetividad) sólo pueda ser retórica, es decir, que tenga que estar vinculada al aquí y ahora y no a la verdad racional, abstraída del espacio y del tiempo?

La afirmación de Novalis era que el lenguaje habla por sí mismo («sólo se preocupa de sí mismo»), con otras palabras: que el lenguaje habla para hablar. Esta afirmación parece tautológica y carente de sentido. Pero, ¿por qué? Porque estamos acostumbrados a pensar el lenguaje en términos de entes definidos racionalmente. La filosofía tradicional parte de los entes e intenta identificarlos lógicamente. Por tanto, su problema fundamental no es el lenguaje, sino los entes. El lenguaje sólo desempeña la función de expresar la determinación racional de los entes.

Pero a la vista del argumento precedente nos encontramos en una situación completamente diferente. Hemos tenido que reconocer que no se puede identificar los entes mediante un proceso racional y que el problema del ser no sólo no es idéntico al de los entes, sino que además no se puede alcanzar el conocimiento del ser mediante un proceso racional. Ese conocimiento tiene su raíz en la contradicción. A la vista de estas observaciones, el problema de los entes ya no tiene la primacía.

Respondemos con acciones a la llamada del ser, que se manifiesta en las diversas «situaciones»: cada acción es la respuesta «significativa» a la llamada. No hablamos para identificar los entes, sino para responder al ser que presiona y actúa, y es en este diálogo como se revela el significado de los entes. Sólo jugamos por nuestros mundos en las diferentes respuestas a la llamada del ser en la urgencia de la actividad cotidiana, en decisiones en nuestro trabajo, en la relación con otras formas de existencia.

Por tanto, es el lenguaje retórico quien expresa el significado de los entes, el lenguaje marcado por la «pasión» de tener que corresponder a la objetividad. La tarea de la retórica ya no es, pues, una «persuasión» tendente a convencernos de una verdad ahistórica, sino a desvelar la realidad significada en términos de «situaciones» constantemente nuevas, y de este modo revelar la «sucesión» de los diferentes mundos tal como se siguen a través de las diversas «partidas» o eras históricas.

Así pues, somos actores y espectadores en un juego ininterrumpido que da testimonio de la naturaleza metafórica de la realidad. No sólo las diferentes eras, también los diferentes lenguajes han nacido, existen y mueren.

De acuerdo con un modelo completamente diferente del racional, el ser se revela en la historicidad, y el «signo» a que estamos remitidos en las diferentes situaciones (que ya no son las que dominan la vida «vegetativa», ni la vida «sensitiva» ni la vida de la «razón) es el lenguaje retórico en tanto que esencia del hombre.

Habiendo identificado el lenguaje racional como el lenguaje preeminente (tal como sucede en el mundo occidental) y habiendo jugado por nuestra era mediante él, hemos perdido y seguimos perdiendo la «partida» del mundo occidental. Es en el juego comprometedor del lenguaje donde encontramos descubiertas nuestras derrotas y nuestras victorias, donde encontramos la objetividad. Aquí está el significado profundo de la teoría de Pontano de que la palabra es nuestro destino («itaque ut *fatum a fando*, idest *a dicendo deductum est*»).[6]

En el contexto de estos problemas también deberíamos recordar las palabras del historiador Floro, al que Leopardi cita en el *Zibaldone*: «quam verum est quod moriens [Brutus] efflavit: *non in re, sed in verbo tantum esse virtutem*».[7]

El lenguaje retórico, histórico, «vulgar» es, pues, el verdadero lenguaje filosófico, pues es por medio de él como «desvelamos» los diversos mundos «jugando» con nuestros «órdenes» (*kosmoi*).

¿Dónde y siguiendo qué método se puede enseñar la filosofía retórica? Evidentemente, no mediante una psicología de las

---

6. Pontano, *I Dialoghi* (ed. G. Privitera), Florencia, 1943, p. 269.
7. Floro, IV, 7.

diversas pasiones y situaciones, de acuerdo con el modelo de la retórica de Aristóteles, sino mediante el estudio de la historicidad del lenguaje, en la interpretación de textos. Sólo en la interpretación de los diferentes significados del mismo término en contextos diversos podemos experimentar el carácter metafórico y retórico del término.

Ésta es la experiencia del traductor (la de L. Bruni en la versión modernizada de la *Ética nicomáquea*). Éste es el método de Guarino Veronese (que basa su pedagogía no en una ontología, sino en las *litterae*). Éste es el significado de la teoría de Valla de que la retórica es la «reina» de las ciencias, la retórica como filosofía verdadera.[8]

Una observación final: en el juego comprometedor, en las «partidas» jugadas, en las diferentes eras históricas, aparecen el vencedor y el derrotado. Estamos acostumbrados a sacar la conclusión de que la derrota en una «partida» se debe solamente a la incapacidad de un pueblo o de una era histórica para jugar por su propio mundo con su propio lenguaje. Esto no ha de hacernos olvidar que más allá de la fragilidad de la derrota siempre existe la fragilidad de todo mundo institucionalizado: toda «partida» histórica está sometida a las leyes inflexibles de la fragilidad de los entes, incluido el vencedor.

Por cuanto respecta al problema de la retórica, a la que hemos elevado al rango de forma originaria de la filosofía, esa fragilidad nos «indica» que el ser nunca se identifica con un ente, con una institución, pues su «urgencia» es revelar constantemente mundos nuevos, estados nuevos de orden.

Angelus Silesius responde a cualquier pregunta sobre el misterio de esta realidad que siempre está en devenir diciendo que «la rosa florece porque florece». Quiere decir así que la flor es el símbolo de una realidad «sin fundamento», que él identifica con Dios, que está «fuera de la historia», con el Dios del mundo judeo-cristiano institucionalizado en sus dogmas.

Podemos hablar del ser sólo en su revelación histórica. Pero mediante nuestro pensamiento y nuestro lenguaje retóricos, que constituyen nuestro destino, podemos contestar a la afirmación de Angelus Silesius con la angustiada pregunta que

---

8. Cfr. E. Grassi, *La filosofía del Humanismo: Preeminencia de la palabra* (trad. M. Canet), Barcelona, Anthropos, 1993.

plantea Góngora sobre una rosa: «Ayer naciste, y morirás mañana; / para tan breve ser, ¿quién te dio vida? / Para vivir tan poco, estás lucida, / y para nada ser, estás lozana».

Nuestra reflexión retórica nos indica que el sentido trágico del verso sólo parece legitimado si consideramos el poema de Góngora como una metáfora de la existencia consciente, de nosotros mismos como actores y espectadores de esta sucesión de mundos, esta sucesión de destrucciones, de angustias continuas.

¿Reflexión retórica? Al reconocer la muerte como la experiencia definitiva de la fragilidad de lo que no es (es decir, de los entes), al jugar por el mundo con nuestro lenguaje, admitimos el dominio de una objetividad que se impone en nuestra historia. Es mediante la angustia de descubrir esta objetividad, que siempre parece estar a punto de ser alcanzada, como nos dedicamos al trabajo, y al trabajar nos dedicamos a la «llamada» mediante la cual nuestros muertos han vivido. Pero surge la cuestión: ¿es nuestra tarea, revelada en la reflexión retórica, ser sólo actores y espectadores de la sucesión de estas «historias» sin precedentes? ¿Es la preocupación que nos causa la muerte (que al mismo tiempo es vida) sólo un sufrimiento psicológico, sin significado ulterior?

Tengamos claro esto: no podemos suplicar ni invocar a la manera de Safo en su himno a Venus, que resume su naturaleza trágica en este contexto: «Vuelve a mí / sácame de este estado de angustia / y aunque mi corazón quiera hacer mucho / hazlo tú, lucha conmigo».

Esta desesperación sólo surge porque somos conscientes de que el ser no coincide con los entes, una certeza que la rosa no tiene, por lo que no sufre. ¿Tenemos que identificar brutalmente esa preocupación sin significado con el surgimiento de un apego ingenuo a lo que no es?

Cada uno de los actores en el gran teatro del mundo tiene su verdadera identidad sólo para el papel que se le ha asignado en el juego de nuestro mundo, pero no para el sufrimiento de los actores, ni compasión por los horrores de que son testigos y en los que participan durante la representación. Por tanto, el juego «comprometedor» se expresa (al contrario que el juego de «diversión») mediante el lenguaje trágico. El pensamiento y el lenguaje retórico-pasionales imponen estas cuestiones.

11

LA FUNCIÓN DESMITIFICADORA DE LA PALABRA METAFÓRICA: JOYCE Y VICO

1. ¿Por qué Joyce y Vico? ¿Por qué se interesó Joyce por Vico? ¿Por qué un escritor se interesó por un filósofo? ¿Hay una relación intrínseca entre los dos que tenga para nosotros el significado de una rememoración llena de advertencias? La crítica de un pensamiento tradicional llevada a cabo por uno (Vico) y las consecuencias que extrajo el otro (Joyce) son funciones de un nuevo pensar esencialmente metafórico que constituye el punto fundamental de partida para ambos.

No nos vamos a servir de los esquemas que el propio Joyce proporcionó a algunos de sus íntimos, ni del primero (enviado en una carta del 20 de septiembre a Carlo Linati y publicado en 1972 por R. Ellmann) ni del segundo (entregado en noviembre de 1921 a Valéry Larbaud); no nos vamos a preocupar ni siquiera de los problemas de estructura interna, de proporciones y de simetría de su construcción poética.

El *Ulises* con sus etapas de viaje se ha convertido en un arquetipo de la vida humana, vista en función de la metáfora, en una transposición continua que ya en eso se aleja de toda filosofía y metafísica tradicional.

Pero, ¿por qué recurren Joyce y Vico a la metáfora?

La filosofía tradicional excluyó a la metáfora del ámbito filosófico: la racionalidad, en tanto que fundamento único y verdadero no sólo del pensamiento científico, sino también del pen-

samiento especulativo que culmina en la ontología metafísica, excluye el momento de la metáfora, lo considera expresión de una traición a la lógica: la clara definición lógica de los entes excluye toda transposición, todo traslado de significados. Bajo el impulso de las pasiones (miedo, envidia, amor, esperanza), las metáforas perturban la claridad del pensamiento racional, y con ella el significado de lo real. Sólo la inversión de la tradición llevada a cabo por la tradición humanista, que propone la primacía de la palabra (*verbum*) sobre la determinación racional de los entes (*res*), hace posible o incluso impone la revisión del significado y de la función de la metáfora. La importancia del elemento metafórico, no sólo en tanto que esencial para el lenguaje poético y literario, sino también en su función filosófica, la afirman por igual Vico y Joyce.

Para tratar este problema, que es filosófico y no literario, voy a referirme también a Ungaretti, a quien es absolutamente necesario hacer participar en este diálogo.

2. El pensador que en el mundo moderno reivindicó por primera vez el carácter esencialmente retórico y metafórico de la palabra, en la medida en que ésta siempre se revela como un «traslado», es Nietzsche, que con esta tesis entra en polémica con el idealismo fichteano y hegeliano.

En sus lecciones de Basilea sobre la retórica (demasiado ignoradas), Nietzsche afirma categóricamente que la palabra «trasladada» constituye la esencia del lenguaje: «No son las cosas quienes entran en nuestra consciencia, sino la manera en que estamos frente a ellas, lo que los griegos llamaban el *pitzanon*. El lenguaje es retórica, pues quiere transmitir sólo una *doxa*, no una *episteme*».[1]

Nietzsche insiste en esta tesis afirmando un poco más adelante: «Todas las palabras son, en sí y en relación con su significado, tropos, representan en vez del proceso real una imagen sonora que se apaga en el tiempo. [...] Los tropos no se suman a las palabras de vez en cuando, sino que son su naturaleza más propia. No hay un significado *auténtico* que sólo se transfiriera en casos especiales».[2]

---

1. Nietzsche, *Rhetorik*, en *Werke*, Kroner, 1912, vol. XVIII, p. 249.
2. *Ibíd.*, p. 250.

Nietzsche afirma que la palabra tiene como fin esencial mediar una *doxa*, no una *episteme*, pero ¿no significa esto disminuir desde el principio la función de la palabra? ¿No nos enseña la tradición en que hemos sido educados que la función de la palabra es esencialmente manifestar la verdad ahistórica?

Nietzsche afirma, también en sus lecciones sobre la retórica, que el lenguaje nunca expresa nada en modo completo, sino que sólo pone de manifiesto una característica preeminente de la cosa: «Cuando el orador dice "vela" en vez de "barca", "ola" en vez de "mar", tenemos una sinécdoque. [...] Una representación plena y completa es sustituida por una sensación unilateral. [...] Otra forma de tropo es la metáfora. Ésta no crea palabras nuevas, sino que transfiere su significado: por ejemplo, se habla del "pie" o de la "espalda" de una montaña».[3] Nietzsche afirma que la palabra siempre expone un momento particular de lo real: ¿se trata, pues, de un acto arbitrario?

3. Démonos cuenta de lo inaudita que fue la tesis de Nietzsche en la época del hegelianismo dominante, entre otras razones porque le da la vuelta al pensamiento tradicional desde los tiempos de Sócrates, interpretado por Platón; de acuerdo con esa tradición, el conocimiento de lo real es fundamentado y alcanzado por el pensamiento lógico; es con este pensamiento como se alcanza la seguridad, la garantía de lo que es lo real liberándose de la arbitrariedad, del subjetivismo, del relativismo, de toda sofística: la primacía del problema de los entes (*res*) sobre el problema de la palabra (*verbum*).

Una consecuencia implícita de la inversión del pensamiento tradicional es que la realidad nos aparece de maneras diferentes en las diversas situaciones y que en el ámbito de la llamada que en ella resuena surgen los fantasmas (*phainestai*) de lo real, surgimos nosotros mismos, lo cual lleva a reconocer la primacía de la palabra metafórica sobre la racional. El mundo de los objetos (ya sean sujeto u objeto) se difumina, pierde su pretendida objetividad de mundo constituido por entes definidos racionalmente para aparecer en el ámbito de otra objetividad, la de la situación en que siempre estamos metidos, crucificados, y que nos obliga una y otra vez a tropos, a modos de decir diferentes. No

---

3. *Ibíd.*

lo conocido, no lo habitual de la palabra racional, fija, determinada, sino lo desconocido, lo inhabitual nos obliga a giros, a metáforas, para adecuarnos al surgimiento de la sorprendente realidad.

Por tanto, la retórica, la poesía (es decir, el habla metafórica que se dirige al «aquí» y «ahora») despliega de repente la imagen variopinta de la realidad. Esto implica despedirse de toda la tradición en que hemos sido educados, surcar un mar en el que (nuevos Ulises) iremos explorando tierras, playas, ensenadas, golfos desconocidos. La realidad no se pone bajo la égida de la *securitas*, sino bajo la de la *insecuritas* frente a lo que no es definible *abismalmente*, racionalmente, a lo que nos angustia y nos hace descubrir mundos y personajes siempre nuevos a los que nos vinculamos, viviendo luego la tragedia de la separación.

No quisiera ser yo quien extraiga las conclusiones que surgen de la destrucción de la metafísica tradicional; prefiero que las formule el poeta en tanto que testigo auténtico, a riesgo de tomar en serio la tesis del poeta *vate, augur* del misterio sagrado. Lo existente vive en el estremecimiento de las sombras, en la oscuridad sufrida, estremecimiento de lo angustioso en que lo inhabitual se revela como una advertencia de algo que va a suceder, la revelación de una tensión que permanece en el ámbito de una oscuridad originaria, estremecimiento de sombras: «El valor de la poesía es intrínseco a la sustancia verbal. Es como la virtud de un alma que nace y dura, que se perfecciona o queda entenebrecida o se endemonia con la vida de un cuerpo; ni antes ni después. Luego podrá ser lo eterno; pero lo eterno no es duración, es sólo en esta vida terrenal, misterio: es sólo todo, es decir, la esencia indefinible que da a la poesía su libertad celeste».[4]

4. Joyce rompe con un mundo (*Dedalus* es la historia de un artista joven, su testimonio), con el mundo católico nacido de una metafísica onto-teológica. Es el abandono de una tradición que identifica lo real con su significado eterno tal como se alcanza mediante el proceso racional y el pensamiento científico-

---

4. G. Ungaretti, *Della metrica e del tradurre*, 1946, en *Vita d'un uomo*, Milán, Mondadori, 1974, p. 573.

metafísico. El discurso del teólogo (en *Dedalus*) que intenta mantener al joven en la tradición es inequívoco.

Abandono de un mundo por un mundo nuevo: pero, ¿existe otro mundo, otro cosmos? ¿Cómo encontrarlo? El verso de Ovidio que Joyce pone como lema en la primera página de *Dedalus* («Et ignotas animum dimittit in artes»)[5] nos indica la meta: remitir al alma a artes desconocidas. ¿Qué artes son y en qué sentido son desconocidas?

Para la filosofía tradicional, aclaramos la realidad mediante el proceso racional, causal, en el que manda el principio de causa-efecto: el lenguaje correspondiente es el racional, la realidad es identificada con la ontología. Desde este punto de vista, la poesía tiene una función secundaria: la metáfora de la poesía sólo sirve para «velar» la verdad racional, para hacerla más aceptable influyendo con sus imágenes sobre las pasiones. La metáfora en sí es un escándalo para la lógica, ya que transfiere (*metapherein*) a los términos mediante analogías significados que racionalmente no les corresponden: los prados no «ríen», el monte no «tiene una cabeza», la playa no «tiene senos». Para la tradición, la poesía es un mundo irreal, el juego de una fantasía, el arbitrio de un poeta.

Todo *Dedalus* marca la crisis, el abandono de la tradición del pensamiento cristiano en sus presupuestos metafísicos: «El mundo, no obstante su solidez y su complejidad, ya no existía para Stephen más que como un teorema de la universalidad, el amor y el poder divinos. Tan íntegra e incuestionable era la sensación de un divino sentido que la naturaleza le daba, que llegó a casi no comprender para qué era necesario que él siguiera existiendo en el mundo».[6]

La completa ahistoricidad de lo real parece quitar todo sentido a la realización propia de su historicidad. La mortificación del oído, de la vista, del tacto, aparecen como tareas que sacan al hombre de la historia: en este sentido, la «mitificación» tradicional de lo real en su ahistoricidad equivale al abandono de lo real.

¿Dónde y cómo aparece la liberación respecto de la tradición? En el reclamo de la vida, en la afirmación de la realidad

---

5. *Met.*, VIII, 188.

6. James Joyce, *Retrato del artista adolescente* (trad. Dámaso Alonso), Barcelona, Orbis, 1988, p. 176.

en su ahistoricidad: «Le atormentaba la garganta un deseo de gritar, de gritar como el halcón, como el águila en las alturas, de proclamar penetrantemente a los vientos la liberación de su alma. Éste era el llamamiento de la vida, no voz grosera y turbia del mundo lleno de deberes y de pesares, no la voz inhumana que le había llamado al lívido servicio del altar».[7]

¿Dónde y cómo se realiza esta liberación? ¿Sólo en el rechazo de la tradición? ¿O se trata de la liberación constructiva en un ámbito preciso que implica la afirmación de «otra tradición»? La liberación sucede en el descubrimiento de la *palabra* en su significado redentor: «Su propia conciencia del lenguaje estaba refluyendo de su cerebro y condensándose en simples palabras que iban enlazándose y desenlazándose con ritmos traviesos».[8] Desmitificación de lo real en función de la facultad de la palabra: «La palabra le brillaba ahora en el cerebro, más clara y más resplandeciente que todo marfil extraído de los veteados colmillos de los elefantes».[9]

Se puede decir que todo el *Dedalus* (*A Portrait of the Artist as a Young Man*) tiene como tema principal el alejamiento de la tradición: «Para lo que me propongo, puedo seguir trabajando a la luz de una o dos ideas de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino. [...] Me hacen falta para mi propio uso y guía sólo hasta que haya logrado algo por mí mismo a su luz».[10] Ya hacia el fin del libro se vislumbra la liberación mediante la palabra poética: «El instante de inspiración parecía ahora ser reflejado. [...] El instante se había abierto como un punto luminoso. [...] En las entradas virginales de la inspiración, la palabra se había hecho carne. El arcángel Gabriel había bajado a la celda de la doncella».[11]

Una metáfora más: se siente la presencia de la tradición, pero el pensamiento dominante es la liberación respecto de la tradición: «Pero lo que temo más que eso es la acción química que se desarrollaría en mi alma a consecuencia de rendir un homenaje fingido a un símbolo detrás del cual se concentran veinte siglos de autoridad y adoración».[12]

---

7. *Ibíd.*, p. 200.
8. *Ibíd.*, p. 211.
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*, p. 221.
11. *Ibíd.*, pp. 258-259.
12. *Ibíd.*, p. 292.

El tema del sufrimiento da el tono al libro; ¿dónde, hacia qué playas, como Ulises? El interlocutor de un diálogo le sugiere a Stephen: «Descubrir una manera de vida o de arte en la que tu alma pueda expresarse con libertad ilimitada».[13] A lo que sigue la respuesta categórica: «No serviré por más tiempo a aquello en lo que no creo, llámese mi hogar, mi patria o mi religión»;[14] como dirá más adelante, hay que dejar que los muertos entierren a los muertos y proponerse tomar entre los brazos a la gracia «desmitificada». Pero, ¿qué se le revelará? Stephen afirma: «Salgo a buscar por millonésima vez la realidad de la experiencia y a forjar en la fragua de mi espíritu la conciencia increada de mi raza».[15] ¿Emigración para continuar una tradición, como Eneas, *en la historia*, o para descubrir lo que está *más allá de la historia*, más allá de las columnas de Hércules, como el Ulises de Dante? Tengamos presente que la *Divina Comedia* nace de un deseo paralelo y quiere ser el testimonio de lo ahistórico que recorre la vía histórica, dicho en términos metafóricos: lo eterno, el orden universal. Stephen Dedalus se propondrá la meta inversa: liberarse de la tradición que constituye el objetivo de todo el esfuerzo de Dante. Encontrar en el arte misterioso el espíritu («et ignotas animum dimittit in artes»), alcanzar en el arte de la palabra la transformación de lo real: la metáfora se convierte en la clave de la metamorfosis de lo real para salir del dédalo humano, metáfora que no remite a algo que transcienda la historia, sino a algo que ilumina la fuente para definir el espacio originario en que la historia se vuelve posible.

5. Para comprender el interés de Joyce por Vico hay que tener presente la inversión de la metafísica y de la filosofía tradicional que Vico lleva a cabo. Vico no parte de la ontología (es decir, de la clarificación racional de los entes como problema originario de la filosofía), sino de la filología, de la ciencia de la palabra, mejor: de la palabra fantástica entendida como forma originaria de la satisfacción de las «necesidades» (según la fórmula de Vico) que el hombre vive en sus situaciones siempre

13. *Ibíd.*, p. 295.
14. *Ibíd.*, p. 296.
15. *Ibíd.*, p. 304.

diferentes. Es en la filosofía *como filología* donde se descubre «el diseño de una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones».[16] Se sigue que su filosofía subraya la «certeza», la manifestación de lo real en su historicidad a través de la palabra, y no la «verdad» en su abstracción ahistórica, de acuerdo con la metafísica tradicional, racional.

Vico polemiza continuamente contra la «vanidad de los eruditos», que consiste en creer en la primacía de la metafísica racional en tanto que fuente de la historia: la razón esencial de la incomprensión de la realidad humana, de su historia, por parte de la metafísica tradicional es el establecimiento de la racionalidad como criterio de la filosofía, lo cual marca el alejamiento respecto de las «necesidades», de las «urgencias» en el ámbito de las que se revela lo existente. Es bien conocida la tesis de Vico: «Primero fueron las selvas, después los campos cultivados y las chozas, a continuación las pequeñas casas y las villas, luego las ciudades, y finalmente las academias y los filósofos (orden en el que deben caminar los progresos desde sus primeros orígenes)».[17]

Vanidad de los eruditos es creer en la primacía de la metafísica racional en tanto que fuente de la historia, creer que *detrás de los mitos*, las fábulas y los relatos está escondido, «velado» (según la tradición medieval y neoplatónica) el saber.

Las tesis de Vico a este respecto son inequívocas: «los primeros pueblos del mundo gentil, por una demostrada necesidad natural, fueron poetas, los cuales hablaron mediante caracteres poéticos»;[18] «la poesía fundó la humanidad gentil, de la cual y no de otro modo debieron surgir todas las artes».[19] Y Vico insiste: «todas las artes de lo necesario, de lo útil, de lo cómodo y en buena medida también del placer humano se descubrieron en los siglos poéticos, antes de la aparición de los filósofos».[20]

Lo real se manifiesta originariamente en la palabra fantásti-

16. G.B. Vico, *Ciencia nueva* (trad. Rocío de la Villa), Madrid, Tecnos, 1995, § 7, p. 49.
17. *Ibíd.*, § 22, p. 58.
18. *Ibíd.*, § 34, p. 66.
19. *Ibíd.*, § 214, p. 133.
20. *Ibíd.*, § 217, p. 134.

ca «y no desde cuando los filósofos comenzaron a reflexionar sobre las ideas humanas».[21]

Lo «verdadero» (que es lo «hecho») se revela en su manifestación originaria en la urgencia de la palabra fantástica que hace «luz», un «claro» en el bosque originario para constituir «el escenario del teatro del mundo» sobre el cual se realiza el drama, la acción humana. Será esta concepción lo que transformará completamente el concepto de verdad, que ya no se identifica con lo racional y abstracto, sino con el «desvelamiento» de lo real en y por la historia: todo esto maravillará a Joyce.

Al contrario que en la metafísica tradicional, ontoteológica, el objeto de investigación ha de ser este mundo humano, su devenir, su historicidad y por tanto *no la naturaleza*, de la que «puesto que Dios la hizo, sólo Él tiene la ciencia».[22] La *Ciencia nueva* es nueva porque no estudia la naturaleza, de tal modo que es una metafísica no de los entes, sino del devenir humano: la historicidad humana se hace patente mediante la palabra fantástica, metafórica.

La primacía del ingenio, que «encuentra» descubriendo semejanzas, sobre la razón que juzga, que deduce las consecuencias de lo que se ha encontrado, es la causa de que todas las épocas históricas partan de *mitos*, de fábulas: «Y, como naturalmente primero es el descubrir y después el juzgar las cosas, así convenía a la infancia del mundo ejercitarse en torno a la primera operación de la mente humana, cuando el mundo tenía necesidad de todos los descubrimientos para las necesidades y utilidades de la vida, todos los cuales se realizaron antes de que llegaran los filósofos».[23]

El universal fantástico sustituye al universal racional, abstracto: «de modo que, siendo las fábulas, como hemos demostrado más arriba, géneros fantásticos, las mitologías deben haber sido sus alegorías. Cuyo nombre [...] significa las diversas especies o diversos individuos comprendidos bajo estos géneros. Hasta tal punto que deben tener una significación unívoca, que comprenda una razón común a sus especies o individuos

---

21. *Ibíd.*, § 347, p. 167.
22. *Ibíd.*, § 331, p. 157.
23. *Ibíd.*, § 699, pp. 360-361.

(como a partir de Aquiles, una idea de valor común a todos los fuertes)».[24]

El universal fantástico no cumple su función sólo porque atrae a la imaginación, sino porque *un caso concreto* revela cómo resolver una situación, teniendo en cuenta que el caso concreto aparece *sólo en un relato, en una fábula.* Por eso, el universal fantástico *siempre es fabuloso,* y por eso las fábulas sustituyen a las consideraciones abstractas, racionales, revelándose un modo completamente diferente de pensar y hablar. Es la poesía y no la metafísica tradicional quien abre lo real: la misma tesis de Joyce.

6. Es Giambattista Vico quien ha establecido una ciencia «nueva», ya no basada en una metafísica ontológica, y quien ha abierto el mundo de la historia, que comienza con la palabra metafórica, una palabra que «desvela» lo real no en función de la analogía, sino a través de ella. De este modo, «despeja» la selva oscura, creando el «claro» que inaugura el escenario del «teatro» humano, entendido de acuerdo con su significado originario de lugar de contemplación: espectáculo. La tesis de Vico sobre la prioridad del acto fantástico sobre el racional le abre el nuevo horizonte en el ámbito del cual tendrá que navegar como un nuevo Ulises, el de Joyce. La costa, las ensenadas, las playas que hay que explorar revelan la atmósfera constante de la mediocridad: la desventura en la aventura terrible de la mediocridad que experimenta el Ulises de Joyce supera cualquier otra desventura en la aventura de la epopeya homérica de Ulises, el cual aún se mueve en la plenitud de la vida. Salvación respecto de la mediocridad para responder a una llamada de la metáfora en tanto que toda transposición es una superación de lo real. ¿Buscar desesperadamente de este modo una salvación? La metáfora no como traslado, como velo para esconder algo que está detrás, sino como ilustración de los velos como realidad única, nueva, fluctuante y siempre diferente de lo que nos corresponde: ¿el recurso al inconsciente o al ingenio como intento extremo de reencontrar lo real?

¿Qué significado adquiere la nueva palabra? El de una palabra metafórica que en el traslado continuo de significados no

---

24. *Ibíd.*, § 403, p. 197.

revela algo «más allá» de la palabra, sino la historicidad terrible del hombre y en ella y por ella la manifestación de lo real. Se revela aquí la fe en que el mundo no pueda pensarse más que a través de la revelación de la palabra, con toda esa confianza de que habla Ungaretti: «Si la ilusión, que es la vida, surge en contraste con el vacío, no estábamos equivocados al resaltar que esto también es una semilla fructífera de la inspiración; si anteponiendo para quien no desespere a la historia el ser y la verdad, la vida, sin embargo sigue atribuyendo al mundo, aun considerándolo una obra de los sueños, una facultad de renovación constante y de seducción infinita, a la que sería inhumano renunciar».[25]

El *Ulises* como continuación directa de *Dedalus*: moverse en el ámbito de las formulaciones, de las expresiones convencionales (nuevo viaje de Ulises) para extraer críticamente de ellas (crítica «nueva» frente a la racional) significados nuevos. Esto podría inducir, como se ha resaltado, a comparar a Joyce con el Flaubert de *Bouvard et Pécuchet*, pero hay una diferencia radical: Flaubert parte de una superioridad intelectual que critica irónicamente la mediocridad pequeño-burguesa, y además sus «invenciones» irónicas sobre los dos amigos quedan aseguradas en una realidad inconcusa que se «salva» con la sátira. En Joyce el viaje de Ulises por el ámbito de la mediocridad es despiadado: ese viaje es la realidad, la única realidad verdadera sin salida, la aventura que no deja escape, es el mar que absorbe toda forma en sus ondas.

En todas nuestras consideraciones, el humanismo no platonizante del que se deriva Vico se transforma en la tesis de Joyce, en la que la metáfora adquiere una importancia fundamental. Hay que poner de relieve que la estructura originaria de la metáfora no implica sólo la transferencia del significado de un término a otro término, sino que además la metáfora alcanza su objetividad si con anterioridad ha descubierto de manera ingeniosa la *similitudo* con la llamada de lo real. Entre la fe, la esperanza y la caridad necesarias a la historicidad de lo existente y una fe, esperanza y caridad *ahistóricas* no hay un paso que haga posible legitimar la metáfora de un celeste *locus voluptatis* «religioso».

---

25. G. Ungaretti, *Gongora al lume d'oggi*, 1951, en *Vita d'un uomo*, p. 541.

Es, pues, necesario a este respecto recordar un ejemplo clásico del vano intento de «superar» el límite de la historicidad para alcanzar un mundo que está más allá. Ese ejemplo lo tenemos en el mundo medieval en la figura de Ulises tal como la interpretó y condenó Dante. Nos estamos refiriendo al canto XXVI del *Infierno*. Ulises, después de haber llevado a cabo tantos viajes, vuelve a Ítaca, pero a diferencia del Ulises de Homero (la fuente es Cicerón, *De officiis*, III, 26) emprende una última aventura: superar las columnas de Hércules y salir del mar Mediterráneo, que marca los límites de la historicidad. Dante dice que esto es un «vuelo loco». Toda la obra de Dante, con la *Divina Comedia* al frente, es la realización de este intento de alcanzar un mundo «ahistórico», precisamente usando la metáfora. En toda la *Divina Comedia* no hay una sola línea que no sea metafórica.

Pero el presupuesto que legitima la expresión metafórica es la «fe» en tanto que hecho condicionado por la revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento.

La situación de Joyce es muy diferente: Joyce sabe que Ulises no puede superar las columnas de Hércules de la historicidad; así que navegará con «su» Ulises por todos los arroyos de la historia cotidiana, de la realidad en su mediocridad, para superarlos con la metáfora ingeniosa.

7. El volumen de Joyce (continuación inmediata de *Dedalus*) lleva el título de *Ulises*, pero el protagonista se sigue llamando Dedalus: Ulises (que no aparece con su nombre) es identificado con Dedalus. La metáfora sólo es posible como descubrimiento «ingenioso» de relaciones, de similitudes dentro del ámbito de la historia; este límite no es superable. ¿Hay esta consciencia en el *Ulises* de Joyce? Tengamos presente el significado del nombre del protagonista: *Stephen* Dedalus. Stephen, Esteban, es el nombre del protomártir, y Joyce alude por medio de él al martirio del literato rebelde. Pero, ¿en qué consistirá el martirio? ¿En el intento de abandonar la tradición, de alcanzar algo nuevo? ¿En el sacrificio a la investigación? Dédalo es el creador del laberinto, el artista que se pierde y se sacrifica en el laberinto, pero también es el padre de Ícaro, que en el vuelo hacia el sol cae y es enterrado en Cumas, donde vive la sibila. ¿Es inútil el intento de volar? Dédalo significa literalmen-

te laberinto, del griego *daidolos*, y remite al concepto de artista, de artífice; Dédalo es el representante de los artistas que, refugiado en Creta con Ícaro, construye para Minos el laberinto en que se encerrará a Dédalo como castigo por haber ayudado a Teseo (el asesino del Minotauro).

Dedalus expone sus teorías rechazando a la Iglesia católica y al imperio británico: «Non serviam!».

La relación entre Vico y Joyce está marcada por el hecho de que ambos parten de planteamientos pertenecientes al ámbito del ingenio; la realidad que se superpone a lo cotidiano es la que nace de la asociación ingeniosa; esta última no es una asociación inconsciente, sino un desvelamiento «nuevo» de lo real, es el imaginario del que surgen las descripciones metafóricas. Joyce presenta esta concepción cuando muestra los diversos estratos de lo real en función de la actividad ingeniosa, que no es ni racionalidad ni inconsciencia.

Diferencia radical entre la actitud hacia la realidad de quienes están persuadidos tradicionalmente (mediante una metafísica racional, mediante una onto-teología) de obtenerla definiéndola lógicamente y la de quienes (como Joyce) parten de una afirmación de lo real que se «desvela» ingeniosamente, lo real que no hay que «explicar» racionalmente, sino sólo «describir». La descripción es asociativa, el presupuesto de la meta: de aquí y sólo de aquí el nuevo estilo, la intersección de estratos diversos de lo real que se convierte en metáfora y de la metáfora que se convierte en realidad, estilo que culminará (después del *Ulises*) en *Finnegans Wake*. Es el nuevo modo de hablar de lo real reconocido como inexplicable; no se sale del dédalo.

También hay que reconocer una relación entre Heidegger y Joyce: Heidegger dedica todos sus fuerzas a la destrucción de la metafísica tradicional: Joyce es (aunque no cronológicamente) el «post-Heidegger», recorre el mundo desmitificado, lo «explora», se aventura en este cosmos «fantástico» preguntándose el sentido de esa «linterna mágica» a que se ha reducido la realidad. Lo real se disuelve en el tejido deshilachado de pensamientos que se vuelven coherentes sólo gracias a la nada y al vacío de una existencia. El primer capítulo del *Ulises* tiene como tema la continuación inmediata de la *Vida de un joven artista* (Dedalus). Si este escrito es la experiencia del alejamiento respecto de la tradición (un alejamiento identificado con la separación res-

pecto de la madre en su lecho de muerte), el nuevo trabajo, el *Ulises*, es la historia de las nuevas aventuras que surgen con el contacto de la realidad cotidiana, con la navegación en el «mar» ya no marcado por signos ahistóricos.

La palangana para el afeitado con que comienza el día se convierte en el «Introibo ad altare Dei» expresado con el tono del predicador: «Pues esto, ¡oh amados míos!, es la verdadera Christine: cuerpo y alma y sangre y llagas».[26]

Se inicia con una reminiscencia dogmática (el punto de partida) invertida: con una referencia al misterio eucarístico, a la transubstanciación.

Desde la terraza del torreón recorre con la mirada la bahía, el mar, el líquido plasmable, fugitivo, lo posible. Así comienza la nueva aventura: «Montó otra vez en el parapeto y contempló la bahía de Dublín, mientras su cabello claro, de roble pálido, se agitaba suavemente. "Dios", musitó. "¿No es verdad que el mar es, como dice Algy, una dulce madre gris? El mar verde moco. El mar escrotogalvanizador. [...] ¡Ah, Dedalus, los griegos! [...] *¡Thalatta! ¡Thalatta!* Ella es nuestra grande y dulce madre. Ven y mira"».[27]

Jenofonte que redescubre el mar sobre el que navega, que no ve manera de alejarse de él: navegando por el mundo nuevo a investigar, no hay que ponerse de rodillas ante la madre agonizante, no hay que rezar por ella, sino que ser «coherentes», pues aquí comienza la nueva navegación.

Los planos de la realidad se intersecan: el interlocutor de Dedalus le reprocha que haya matado a su madre, que con su último respiro le suplicaba que se arrodillara a rezar por ella, y él se negó: ¿quería coherencia? Pero, ¿existe la coherencia en el nuevo mundo? El interlocutor dice despiadadamente: «¿Y qué es la muerte? ¿La de tu madre o la tuya o la mía? [...] Yo los veo reventar todos los días en el Mater y en el Richmond, y cómo los destripan en la sala de autopsia [...]. Sus lóbulos cerebrales no funcionan».[28]

Para Buck, el interlocutor de Dedalus, la aventura de la muerte no existe, es un problema resuelto en la banalidad de un

---

26. James Joyce, *Ulises* (trad. J. Salas Subirat), Barcelona, Planeta, 1996, p. 3.
27. *Ibíd.*, p. 5.
28. *Ibíd.*, p. 8.

proceso mecánico: no es un problema, pero Ulises no puede navegar en un mar como ése, no puede observar nada. Transmutación de lo real en la metáfora poética: «¿Ahora dónde? Sus secretos: viejos abanicos de plumas, tarjetas de baile, borlas espolvoreadas de almizcle, un adorno de cuentas de ámbar».[29] La pregunta se impone porque frente a sí no se tiene sino el mar que se colora y descolora: ¿dónde están todas las tonterías de la vida? ¿En la «memoria de la naturaleza»?[30]

¿Qué significa todo este pasado, esta juventud de la que sólo quedan cenizas y polvo en los cajones? La rebelión de Dedalus: «No, madre, déjame ser, déjame vivir».[31] Y la vida vuelve a comenzar con el desayuno, con la banalidad de cada día, con la realidad que hay que desvelar. Ulises tiene que navegar en este mar: ¿ha vivido el Ulises de Homero aventuras más atroces?

Paseo meditabundo por la playa: de una escalera bajan hacia el mar, hacia la potente madre, dos mujeres. «Una de su hermandad me arrastró chillando a la vida. Creación de la nada».[32] ¿La lavandera como creadora desde la nada? ¿Qué significa nacer de la nada? «Los cordones de todos se encadenan hacia el pasado, cable de hebras retorcidas de toda carne»[33] y conducen de vuelta al paraíso terrenal, al *aleph*, a la nada, de lo eterno a lo eterno, a la cuna del pecado. Otra aventura del nuevo Ulises vivido por Dedalus. En la navegación, en el mar de infinitas posibilidades, se desanudan ante los ojos las diversas orillas, los diversos promontorios que hay que «examinar» y no discutir; en la lejanía de toda metafísica sólo queda la fenomenología: lo que se puede explicar es exclusivamente (y sólo puede ser) objeto de descripción para ver qué puede «venir», suceder, en la «aventura»: de la existencia, esto ha entendido Joyce en Vico.

---

29. *Ibíd.*, p. 9.
30. *Ibíd.*, p. 10.
31. *Ibíd.*
32. *Ibíd.*, p. 38.
33. *Ibíd.*

12

NOTAS PARA UNA INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE LA RETÓRICA

Como conclusión de este volumen, quisiera añadir a las cuestiones discutidas en los artículos anteriores el siguiente problema.

La retórica se deriva de y se conserva en una lengua que no es abstracta ni racionalista; la retórica vive en un discurso que refleja el «aquí» y «ahora» de una situación concreta. La lengua se deriva de las vocales (*phonai*). Sin entrar en la discusión de la esencia del lenguaje, la palabra (*logos*) en contraposición a la vocal (*phonè*, que quiere decir *voz*, lo que expresa la voz, un sonido vocal), me gustaría considerar el problema del valor, de la formación y de la función de las vocales (*phonai*).

El problema de la filosofía humanista no es el de la metafísica tradicional: la identificación racional de los entes (de acuerdo con la distinción heideggeriana entre ser y entes), sino la palabra; y si los elementos de la palabra son las «vocales» (*phonai*), el presupuesto para hablar de la estructura y función del lenguaje, de las palabras, es clarificar la estructura y función de las *phonai*.

Consideremos este problema: la tarea de las *phonai*, de los elementos vocales de la palabra (debido a su carácter «pasional», como veremos) es una tarea originaria, no deducible, inexplicable racionalmente, «abismal» en términos heideggerianos, pues «revela» la realidad en nuestro nivel del ser, existencialmente comprometido.

Recordemos la primera frase del *Perí hermeneias* de Aristóteles: «La voz (*phonè*) es un símbolo de las pasiones del alma».

La esencia del pensamiento racional y tradicional es un proceso de abstracción que separa la característica específica de todo «aquí» y «ahora», considerándolos elementos relativos, para llegar al elemento universal, válido para todos los tiempos y lugares. Ésta es la tesis fundamental del pensamiento de Platón y de su interpretación de la filosofía socrática como crítica de las tesis relativistas de los sofistas.

¿Tenemos que considerar válido a este modelo de filosofar, que ha sido decisivo para el pensamiento occidental?

En la consideración de los entes, el proceso lógico abstrae programáticamente del «aquí» y «ahora», mientras que nosotros «sufrimos» en la esfera concreta del «aquí» y «ahora» la llamada del significado de los entes.

Abandonar esta esfera, abstraer de ella el significado, hasta el punto de pretender que se ha llegado de este modo al «código» (llegar al ser comprendiendo los entes) es replegarse a un pensamiento completamente abstracto y a un discurso propio de la metafísica lógica tradicional.

¿Dónde y en función de qué se muestra la realidad de los entes? Ésta aparece mediante los sentidos, en los límites del placer y del sufrimiento, que son las fuentes de todas las pasiones: es decir, mediante el *miedo* a ser incapaces de descubrir el significado de los entes, la *esperanza* en el éxito, la *envidia* de quienes son más capaces que nosotros, la *benevolencia* hacia otros.

Todo eso que para nosotros es evidente siempre se revela a través de los «órganos» (la vista, el sonido, el gusto y el tacto); usando una metáfora, podemos definirlos como «instrumentos». Se sigue que todo lo que se revela mediante los sentidos sólo se puede alcanzar mediante el «código» o la «clave» de que los sentidos son «órganos» e «instrumentos».

Revelado y manifestado, como hemos visto, en la esfera del placer (*hedonè*) y del dolor (*lype*), por tanto en la esfera de las pasiones, el ejemplo claro, el «código» es necesario y nosotros lo «sufrimos».

El término «código», tal como se emplea hoy, es ambiguo, y yo quisiera evitar todo malentendido sobre el uso que hago de él. La semiótica usa hoy este término en un sentido subjetivo,

como una «clave» que el individuo puede escoger y usar; la elección de la clave es arbitraria, abre el significado de lo real de manera diferente en un tiempo u otro.

El sentido del «código», tal como yo lo entiendo aquí, no es subjetivo, no lo escogemos libremente, sino que lo «sufrimos» a través de los sentidos, los cuales se manifiestan en la esfera del placer y del dolor. Sólo de esta manera captamos su significado originario. Así, no tenemos el dualismo entre «código» y «realidad» a descifrar, sino el significado continuo, inmediato y revelado de lo que sufrimos con pathos en la revelación de sí mismo.

Aristóteles afirma en *De anima* que la palabra (*logos*) consta de vocales (*phonai*), las cuales son «sonidos» semánticos (*psophoi*). Además, establece una distinción ulterior y más radical entre ellas, y determina el destino de la metafísica tradicional. Aristóteles distingue el *psophos* o sonido no indicativo respecto de la vocal (*phonè*) o sonido indicativo (*psophos semanticos*) (*psophos* = cualquier sonido inarticulado, el ruido que hace una cosa que golpea a otra).

De eso podemos concluir que la vocal (*phonè*) constituye algo completamente «nuevo» respecto del sonido (*psophos*) mediante el que nace la vocal, «transfiriendo» al sonido, de acuerdo con el pensamiento tradicional, un significado indicativo racional (*sema*).

Así, tenemos la dualidad entre el «código» racional y un ente (el sonido no indicativo) al que se «transfiere» un significado. Esta concesión implicaría no sólo la dualidad de sujeto y objeto, sino además un proceso de «semantización» que se desarrolla en el tiempo (el antes y el después de la «semantización») como una función que emerge de nuestro mundo.

Aristóteles explica el sonido (*psophos*) como consecuencia, como «sucesión mecánica», y en tanto que tal es una percusión (causa) en un ente, es un ente que vibra. La vibración se transmite a través de un medio (el agua, el aire) al órgano auditivo. Aristóteles subraya esta tesis especificando que la lana golpeada no emite ningún sonido, mientras que los minerales emiten sonidos.[1] Y sostiene que el proceso (este sonido) que un ente sufre y la relación que tiene con el órgano sensorial (auditivo) se ex-

---

1. *De anima*, II, 419b13.

plica mecánicamente mediante el dualismo de ente (el objeto) y significado (el sujeto con sus órganos).

A este respecto, hay que acentuar la importancia de un pasaje de la *Mecánica* de Aristóteles que, por lo que yo sé, no se cita muy a menudo. Aristóteles sostiene que cuando tenemos que actuar contra la naturaleza y no sabemos cómo comenzar recurrimos al *arte*; este arte nos ayuda a superar la aporía que llamamos *mechanè*.[2]

Pero, ¿podemos sostener que mediante el proceso causal y racional, usando una explicación «mecánica», podemos resolver el problema vocal (*phonè*), transfiriendo un significado al sonido (*psophos*)? ¿Hasta qué punto podemos afirmar que la vocal es un sonido significante?

Pero el mismo Aristóteles reconoce en ese pasaje de la *Mecánica* que se trata de una solución «técnica», «mecánica», de modo que es *parà physin*, contra natura, es decir, contra lo que nace, florece y muere.

La explicación técnica y mecánica es insuficiente por tres motivos. En primer lugar, la consideración puramente causal, técnica y mecánica del sonido (*psophos*) hace abstracción del hecho de que el sonido surge sólo en función de un órgano, de un instrumento, sin considerar qué tipo de instrumento es el órgano. En segundo lugar, es insuficiente desde el momento que, exactamente en el punto en que el sonido se manifiesta mediante un órgano, tiene necesariamente un significado sólo en función de aquello para lo que es instrumento. En tercer lugar, la explicación causal nos conduce sólo a un «antes» y un «después» en que los fenómenos son regidos, pero no rigen el significado de los mismos: un mismo sonido puede significar una amenaza, una llamada, una advertencia.

Nuestro mundo, que se revela a través de los sentidos (el oído, la vista, etc.) es nuestro mundo, nuestro «orden» originario. Los sentidos alzan el telón de nuestro teatro, del escenario en que aparecemos. No hay sonido, luz, gusto, sin significado, sin carácter apasionado; y precisamente debido a esta procedencia de nuestro mundo, no se encuentra en las explicaciones racionales el intento de superar los límites de los sentidos, con la abstracción técnica y mecánica.

---

2. *Mec.*, 847a16-18.

La voz indicativa y semántica, con el gozo y el dolor, tiene sus raíces en la profundidad de una realidad abismal y originaria a la que los sentidos tienen que adaptarse.

Todo lo que aparece a través de los sentidos es lo que se manifiesta de una realidad originaria, no deducible, auto-sufriente, que siempre es pura e indicativa *parousia*.

Filosofar hoy sólo tiene sentido si la filosofía puede comenzar *no* por las abstracciones y definiciones racionales de los entes, sino por su carácter apasionado a través del cual el ser es sufrido por ellos.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. «Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on *De nostri temporis studiorum ratione*». Publicado por primera vez en *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 39-50.

2. «The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today». Publicado por primera vez en *Vico and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1976, vol. 1, pp. 163-190.

3. «Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Works». Publicado por primera vez en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore (Maryland), The Johns Hopkins University Press, 1976, pp. 275-294.

4. «Rhetoric and Philosophy». Publicado por primera vez en *Philosophy and Rhetoric*, 9 (1976), pp. 200-216, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press.

5. «Italian Humanism and Heidegger's Thesis of the End of Philosophy». Publicado por primera vez en *Philosophy and Rhetoric*, 13 (1980), pp. 79-98.

6. «Vico *versus* Freud: Creativity and the Unconscious». Publicado por primera vez en *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1981, pp. 144-161.

7. «The Denial of the Rational». Publicado por primera vez en *Man and World*, 16 (1983), pp. 91-103, Dordrecht, Nijhoff.

8. «Vico, Marx, and Heidegger». Publicado por primera vez en *Vico and Marx: Affinities and Contrasts*, Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1983, pp. 233-250.

9. «Vico as Epocal Thinker». Publicado por primera vez en *Differentia: Review of Italian Thought*, 1 (1986), pp. 73-89.

10. «Why Rhetoric is Philosophy». Publicado por primera vez en *Philosophy and Rhetoric*, 20 (1987), pp. 68-78, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press.

11. «La funzione demitizzatrice della parola metaforica: Joyce e Vico». Publicado por primera vez en *Il Verri*, 9-10 (1986).

12. «Note su un'introduzione al problema della retorica». Publicado por primera vez en E. Grassi, *Vico e l'umanesimo*, Milán, Guerini, 1992, pp. 241-244.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE DE MATERIAS

ÍNDICE GENERAL

El argumento de los doce capítulos del libro de E. Grassi gira en torno a la filosofía del último gran humanista italiano Giambattista Vico (1668-1744), pensador imprescindible a la hora de considerar la filosofía de la historia en la edad moderna. Grassi afirma la importancia del sentido común y de la fantasía y nos hace ver por qué el hombre, según Vico, sólo puede conocer la historia por ser ella su propia creación. A partir del axioma viquiano *verum ipsum factum* Grassi condena la logística y el estructuralismo, asegurándonos que sólo los poetas fueron los primeros que hablaron en un lenguaje fantástico. El ingenio, la fantasía, la facultad inventiva y el pensamiento metafórico y analógico son, como el trabajo humano en general y según Vico, la realización del *sensus communis*. De la mano de Vico, señala el autor, la verdadera retórica es siempre filosofía y la verdadera filosofía es retórica. Con Vico y contra Descartes y la filosofía tradicional Grassi defiende el valor filosófico y especulativo de la retórica y de la tópica poniendo en evidencia las limitaciones de la metafísica y del racionalismo. El libro se refiere además al marxismo, a Heidegger, a Freud o a Joyce, pero siempre en relación a la obra de Giambattista Vico. Éste y Grassi afirman la preeminencia de la tópica y de la *inventio* respecto a la demostración y nos indican por qué la facultad del ingenio debe preceder a toda deducción.

Ernesto Grassi (Milán, 1902 - Munich, 1991). Alumno de Martinetti, Blondel y discípulo, durante largo tiempo, de Heidegger. Fue presidente del Centro Internacional de Estudios Humanísticos de Roma y director del Instituto de Estudios Filosóficos y Humanísticos de Munich, así como profesor emérito de su Universidad. Sus obras más recientes han sido: *Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache* (1972[2]), *Humanismus und Marxismus* (1973, en castellano 1977), *Die Macht der Phantasie: zur Geschichte abendländischen Denkens* (1979), *Rhetoric as Philosophy. The humanistic tradition* (1980), *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism* (1983), *Humanism and Rhetoric. The problem of Folly* (1985), *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra* (Anthropos, 1993).

ISBN 84-7658-565-9



